This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BL
48
.R13
A 409593

Die Religion im modernen Geistesleben.

GENERAL LIBRARY
UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES · SCIENTIA · VERITAS
1817

GENERAL LIBRARY
UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES · SCIENTIA · VERITAS
1817

Die Religion im modernen Geistesleben

Mit einem Anhang

Ueber das Märchen von den drei Ringen in Lessings Nathan

Von

Martin Rade

Freiburg i. B.
Leipzig und Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1898

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B.,
Leipzig, Tübingen.

Zu Christus hin.

Religiöse Geleitworte

von

D. M. Rade,

Pfarrer in Frankfurt a. M.

8. 1897. M. 2.—

Wir sind dem Verf. dankbar für den reichen, im ehelichen Sinne erbaulichen Inhalt. ... Er kennt die Hindernisse des Glaubens, die dem modernen Menschen die geistigen Strömungen, die kirchlichen und religiösen Parteikämpfe, die wirthschaftlichen Streitfragen unserer Tage bereiten. Aber er hat sie im Prinzip innerlich überwunden und ist „seines Gottes gewiß und fröhlich in seiner Gemeinschaft".

Professor D. G. Ad. Achelis in der Theol. Literaturzeitung 1898. Nr. 2.

Die Möglichkeit des Christentums

in der modernen Welt.

Von

E. Foerster,

Pfarrer in Frankfurt a. M.

8. 1898. M. 1.20.

Der Verf., gleich sehr bewandert auf den Pfaden kirchlicher Wissenschaft wie in den zahllosen Verzweigungen unseres modernen Lebens, will diese Frage keineswegs von sich aus lösen, sondern sie nur überhaupt aufrollen und zum Nachdenken und zur Diskussion anregen. Und das wird seine Schrift jedenfalls bei jedem, der sie liest, thun.

Schwäb. Merkur 1898. Nr. 7.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Leipzig.

Der moderne Mensch und das Christentum.

Von

A. Bonus, A. Perino und M. Schian.

8. 1898. M. —.75.

(Hefte zur Christlichen Welt Nr. 34/35.)

Dieses Heft bildet eine Ergänzung zu der vorliegenden Schrift von M. Rade: Die Religion im modernen Geistesleben.

Die Religion im modernen Geistesleben

Die Religion im modernen Geistesleben

Mit einem Anhang

Ueber das Märchen von den drei Ringen in Lessings Nathan

Von

Martin Rade

Freiburg i. B.
Leipzig und Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1898

N N
48
.R13

Alle Rechte vorbehalten

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

BL
48
.R13

Vorwort

Im Januar und Februar 1897 hielt ich im Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. fünf Vorträge über „die Religion im modernen Geistesleben". Ich habe Jahr und Tag gebraucht, um sie nachträglich für den Druck niederzuschreiben, nicht als ob ich noch weitere Studien hätte daran wenden können, sondern weil mirs an jeder erforderlichen Muße gebrach. Ich habe dann noch zwei andere Vorträge hinzugefügt, die ich in einem ähnlich disponierten Kreise halten durfte.

Das Wichtigste, was mir meine Zuhörerschaft vorschrieb, war, daß ich mich jeder Hervorhebung meines eigenen religiösen Bekenntnisses zu enthalten hatte. So ungewohnt dies einem Manne sein mußte, der die Verkündigung seiner Religion zum Lebensberufe hat, so anziehend und förderlich schien mir doch bald diese Aufgabe. Denn was das Pathos beengte, erweiterte zugleich den Horizont. So habe ich auch in dieser Niederschrift mit allem Fleiß die Rücksicht festgehalten, die ich einem aus Protestanten, Katholiken, Juden und Religionslosen bunt gemischten Publikum schuldete. Daß ich um der geschichtlichen Lage und um der Anschaulichkeit willen ungeniert vornehmlich auf das Christentum exemplifizieren durfte, verstand sich von selbst. Es hat aber Niemand das Recht, meine Ansicht vom

Christentum, von den kirchlichen Dogmen u. s. w. aus diesen Darlegungen entnehmen zu wollen. Die Erörterung will den Zugehörigen jeder Religionsgemeinde dienen, sowie denen, die ein reines Bildungsinteresse dazu führt, sich mit der Thatsache der Religion und der Religionen zu beschäftigen.

In Einem könnte der Titel des Büchleins irreführen. Eine Beschreibung des „modernen Geisteslebens" habe ich nirgends versucht. Ich hätte ebensowohl den Titel fassen können: „Die Religion in der Gegenwart", oder: „im Geistesleben der Gegenwart." Ich habe aber den Titel gelassen, wie er meinen im Hochstift gehaltenen Vorträgen eignete. Das „moderne Geistesleben" nach seiner Eigentümlichkeit zu würdigen ist eine Aufgabe, deren Reiz und Wichtigkeit mir wahrlich nicht verborgen ist. Ich darf mich dafür auf die von mir angeregten Erörterungen in der „Christlichen Welt" (Nr. 1, 5 und 7 dieses Jahrgangs) und in den „Heften zur Christlichen Welt" (Nr. 34/35: Der moderne Mensch und das Christentum. Skizzen und Vorarbeiten I) berufen. Hier konnte ich mich mit solchen Untersuchungen nicht aufhalten, ganz abgesehen davon, daß ich über das Wesen des modernen Menschen mich besser selbst unterrichten lasse als Andere zu lehren versuche. Hier galt es allein das Interesse an der „Religion" zu wecken und dem wachen nach Kräften zu dienen.

Besondere Freude wird es mir machen, wenn Leser dieses Schriftchens mir sagen wollen, worin sie meine Ausführungen ungenügend und unbefriedigend gefunden haben. Denn ich bin sehr überzeugt davon, daß man's auch besser machen kann und möchte gern selber noch durch diese Veröffentlichung etwas lernen.

Frankfurt a. M., den 9. März 1898.

Der Verfasser

Inhalt

	Seite
Vorwort	V
Religion und Geschichte	1
Religion und Naturwissenschaft	17
Religion und Kunst	39
Religion und Moral	55
Religion und Politik	69
Vom Wesen der Religion	89
Anhang: Das Märchen von den drei Ringen	103

Religion und Geschichte

Lebendige Religion erhebt einen ungeheueren Herrschaftsanspruch. Sie will herrschen über Kopf, Herz und Gewissen, alles Verhalten und alle Verhältnisse will sie beeinflussen, alle Güter nach ihrem Wert oder Unwert bestimmen, Nichts ist, Nichts regt sich in der Natur- und Geisteswelt, an das sie nicht die Forderung richtete, daß es ihr diene. Dieser Herrschaftsanspruch gehört zum Wesen der Religion.

So erhebt sie ihn auch im modernen Leben. Man kann ihn ablehnen, verhöhnen, ignorieren, aber der Anspruch bleibt.

Und zwar ist er in verschiedenen Zeiten in den verschiedensten Formen erhoben worden. Die Religion hat geherrscht in der Form der Kirche und Priesterschaft, des Lehrgesetzes oder der Theologie, des Kultus und der Frömmigkeit, der Erziehung und der Sitte. Will Jemand Beispiele, so genügt der Hinweis auf Naheliegendes: als Kirche und Hierarchie übt die Religion ihre Herrschaft im römischen Katholizismus, als Theologie und Lehre im protestantischen Orthodoxismus, als Frömmigkeit und Sitte im Pietismus.

Es hat aber niemals Zeiten gegeben, wo dieser Herrschaftsanspruch der Religion ganz unbestritten geblieben wäre. Wenn der Fetischdiener seinen Götzen wegwirft oder verbrennt, so ist das eine klare, wenn auch unvollkommene Reaktion dagegen, so unvollkommen wie der Anspruch selber. Oder wenn der Russe sein Heiligenbild mit dem Gesicht zur Wand kehrt, um in seiner Abwesenheit freier sündigen zu

können, so ist das dieselbe feige Unbotmäßigkeit gegenüber einer Macht, der man sich nicht zu entziehen vermag. Vom Kampf gegen den Herrschaftsanspruch der Religion in gewissen Formen ist die Geschichte der Religionen geradezu angefüllt. Die Anmaßung der Kirche und Theologie hat schon Christus abgewiesen: er ist im Kampfe gegen die Kirche und Theologie seiner Zeit gestorben. Die Herrschaft der Kirche ist aufs neue mit Erfolg bekämpft worden vom Protestantismus: die Frömmigkeit hat sich auf das von Gott unterrichtete Gewissen zurückgezogen und damit eine innere Autorität an Stelle der äußeren aufgerichtet; aber das hat doch nicht gehindert, daß sich die Kirche auch in evangelischen Ländern als Herrscherin neu aufgethan hat. Die Herrschaft der Theologie ist in dem gesamten Gebiet der modernen Wissenschaft endgiltig gebrochen: einst waren Philosophie und alle weltliche Wissenschaft die Magd der Theologie, Humanismus und Reformation haben diesem System einen starken Stoß gegeben, endgiltig ist es gestürzt durch das Aufkommen der exakten Naturwissenschaft in unserm Jahrhundert. Heute ist die Theologie selbst, wenigstens nach ihrem protestantischen Betriebe, eine weltliche Wissenschaft geworden, die in gleichem Rang und in gleicher methodischer Zucht wie alle übrigen wissenschaftlichen Fächer frei ihre Arbeit thun will, und diese Entwicklung wird Niemand rückgängig machen können.

Aber es hat auch niemals Zeiten gegeben, wo der Herrschaftsanspruch der Religion im großen gebrochen und beseitigt gewesen wäre. Ueber Abfall und Gottlosigkeit ist zwar von den Frommen aller Zeiten geklagt worden, und immer war dazu Ursache genug. Aber nie ist eine Religion durch Religionslosigkeit abgelöst worden. Der einzige Versuch dieser Art, der geschichtliche Bedeutung hat, ist das Auftreten Buddhas mit seinem götterlosen Evangelium.

Aber es ist ein Versuch geblieben: der Buddhismus ist in öden Götzendienst umgeschlagen. Man denkt leicht an das Ende des vorigen Jahrhunderts, an die Tage der französischen Revolution. Man erinnert sich, daß am 22. September 1792 das französische Volk die christliche Zeitrechnung abschaffte, und daß am 10. November 1793 eine Schönheit der Großen Oper als Göttin der Vernunft auf den Hochaltar von Notre Dame in Paris gehoben wurde. Aber der tolle Taumel dauerte nur kurze Zeit und ging nicht in die Tiefe. So groß der Einfluß Voltaires, Rousseaus und der Encyklopädisten auf die Gebildeten gewesen ist, dem Volke blieben diese Schriftsteller ziemlich unbekannt. Bis in die Schreckenstage hinein gab es in Frankreich volle Kirchen. — Eine andere Periode, der man es gern zutraut, daß die Religion und ihr Herrschaftsanspruch damals ganz am Boden gelegen habe, die der griechisch-römischen Welt im Zeitalter Christi, zeigt genau besehen das Gegenteil. Wer kennt nicht Catos Wort von den Auguren, die aus Vogelflug und Eingeweiden den Willen der Götter herausdeuteten, sie könnten sich nicht begegnen, ohne einander ins Angesicht zu lachen? Und es ist ja Thatsache, daß im letzten vorchristlichen Jahrhundert Philosophie und ein Zug der Zeit die Gebildeten in Rom und Griechenland zu Freigeistern machten. Aber nie hat die Religio, d. i. die gewissenhafte Beobachtung des Kultus, aufgehört, nie haben der Staat und das Volk aufgehört ihre Götter zu ehren, und jenem Niedergang ist eine Zeit erstaunlicher Neubelebung gefolgt in der römisch-griechisch-ägyptisch-syrischen Mischreligion der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Das junge Christentum ist keineswegs eingetreten in eine Welt ausgebrannter Gottlosigkeit, sondern in eine Welt hochgradiger religiöser Erregung, und die griechisch-römisch-ägyptische Mischreligion ist also, worauf es uns hier ankommt, nicht zunächst vom Atheismus, sondern unmittelbar von einer neuen Religion abgelöst worden.

Auf dem Boden der Einzelreligion wird man begreiflicherweise leicht und mit Recht von Abfall oder Gottlosigkeit reden. Aber die Geschichte der Religionen kennt bisher nur einen Wechsel der Religionsformen, nicht ein thatsächliches Aufhören „der Religion" in irgend einem Volke oder Zeitalter.

Erwiese sich also unser heutiges Geschlecht als unfähig zur Religion, als religionslos, auch nur innerhalb der Grenzen einer Nation, so würde dies geschichtlich etwas völlig Neues bedeuten. Die Möglichkeit einer solchen Wendung kann Niemand leugnen, es gilt also die Thatsachenfrage.

Was ist denn neu an dem Verhalten unserer Zeit zur Religion? Eins in der That ist so noch nicht dagewesen. Jene religionsfeindliche Stimmung und Weltanschauung, die mehr oder minder die religiöse Entwicklung in allen Kulturvölkern begleitet, ist heute wie noch niemals in die Tiefe der Volksseele eingedrungen. Den Gelehrten und Gebildeten unter uns, die die Religion ablehnen, stehen vielleicht fester und zahlreicher als in früheren Zeiten andere gegenüber, die sie haben und anerkennen. Aber das Volk, die Masse, der Grund und Boden, in dem die Religionen alle ihre breiten Wurzeln treiben, ist in einem noch nicht dagewesenen Maße durchwühlt. Drei Mächten haben wir das zu danken: der Volksschule, der Tagespresse und der Sozialdemokratie. Der Volksschule, indem sie Jedermann lesen, schreiben und rechnen lehrt, der Tagespresse, indem sie dem so Gebildeten eine Menge sonst unzugänglichen Wissens- und Denkstoffes zuführt, der Sozialdemokratie, indem sie dieses Geschäft der „Aufklärung" mit besonderer Rücksichtslosigkeit und Religionsfeindlichkeit besorgt. Gleichwohl reicht diese Thatsache nicht aus, unser modernes Leben als religionslos zu charakterisieren. Denn einmal ist, aufs große Ganze der Menschheitsgeschichte gesehen, diese religionsfeindliche Bewegung doch noch zu schwach, als daß man nicht ein geschicht-

liches Recht hätte, sie als vorübergehende Zeiterscheinung zu fassen. Sodann besteht das Merkwürdige, daß die Aufklärung der Sozialdemokratie ihrerseits, um auf das Volk zu wirken, religiöse Formen annimmt: sie hat ihr Dogma, ihren Glauben, ihre Propheten und Heiligen, ihren Fanatismus. Siegte die Sozialdemokratie, so wäre die Frage, ob die Religionswissenschaft nicht ebenso Anlaß bekommen würde, sich ex professo mit ihr zu beschäftigen, wie sie es mit dem Buddhismus zu thun hat trotz seines grundsätzlichen Atheismus.

Freilich in einem Nebenpunkte hat sich thatsächlich ein nicht geringer Umschwung vollzogen. Jedermann kennt die Formel: „Religion ist Privatsache." Sie steht nicht nur im sozialdemokratischen Programm, sondern unzähligen modernen Menschen ist sie aus der Seele gesprochen. Sie scheint aufs schärfste dem Verhalten zu entsprechen, daß der Einzelne etwa seine Religion als seine eigene Privatsache behauptet und an Anderen die ihrige als Privatsache respektiert — von Ansprüchen, Herrschaftsansprüchen der Religion herüber und hinüber wäre dabei keine Rede. Aber die Gesinnung gegenseitiger Toleranz, das Gelten und Geltenlassen, das Schonen fremder Ueberzeugung und das Behaupten der eigenen wird doch in jener Formel höchst unvollkommen ausgedrückt. Man sage lieber, „Religion ist persönliche Gewissenssache". Der Satz „Religion ist Privatsache" hat seinen richtigen Platz in der politischen Diskussion, er betrifft eine Rechts- und Verfassungsfrage. Er hat nur Einen vernünftigen Sinn, den er denn auch an seinem klassischen Ort, im sozialdemokratischen Programm, allein haben kann: Religion soll nicht Sache des Staats, der Kommune, soll nicht öffentliche Einrichtung, politische Angelegenheit sein. Darüber läßt sich reden. Uebertreibt man aber den Satz dahin: Religion ist Privatangelegenheit jedes Einzelnen, so wird er zum Unsinn. Denn

erstens ist Religion zwar persönliche Angelegenheit des Einzelnen, aber darum durchaus noch nicht dessen rein private Angelegenheit, keine Sache, an der nur der Einzelne Interesse hätte. Kinder haben ein ungeheures Interesse an der Religion ihrer Eltern, Gatten nicht minder gegenseitig an ihrer Stellung zur Religion, gar nicht gleichgiltig aber ist es auch, ob und welche Religion mein Nachbar, mein Geschäftsteilhaber, mein Amtsgenosse, der Redakteur meiner Zeitung, der Bürgermeister meines Ortes, der Fürst meines Volks oder mein Dienstmädchen hat. Dieses Interesse an der religiösen oder nichtreligiösen Stellung der Menschen, mit denen wir zusammen leben, hat Jeder, er mag selbst Religion haben oder nicht, er mag dieses Interesse zugeben oder nicht. — Zweitens aber nimmt der religiöse Mensch als solcher ein Interesse an anderen Menschen. Er erhebt im Namen seiner Religion, vorausgesetzt daß er sie lebendig hat, einen Anspruch auf Welt und Menschheit, und wäre es nur in der bescheidenen Form, daß die Annahme seiner Religion durch Andere der Gegenstand seines, ihm vielleicht kaum bewußten, Wunsches und etwa seines Gebetes ist. Der Missionstrieb aller lebendigen Religion kann sich sehr verschieden äußern, von zartesten unwillkürlichen Einwirkungen bis zur fanatischen Propaganda. Er kann auch schlummern und durch Druck und Verfolgung niedergehalten werden. Aber er ist auf der Stufe der Religion, die sie heute erreicht hat, da und gehört zu ihrem Wesen. Hierin unterscheidet sich die Religion weit von Kunst, Wissenschaft und Politik. Der Gelehrte z. B. hat keineswegs aus innerer Notwendigkeit das Streben, seine Gelehrsamkeit mit Anderen oder gar mit Jedermann zu teilen; und thatsächlich kann auch die Wissenschaft nicht einmal in thesi den Anspruch machen, Gemeingut Aller zu werden. Der religiöse Mensch will, daß sein Evangelium verkündigt werde und von aller Welt geglaubt werde; es ist

ihm ein Schmerz, wenn er mit diesem Verlangen auf unüberwindliche Schranken stößt.

Wie wir schon andeuteten, ist dieser Herrschaftsanspruch der Religion nicht allen Religionen in gleichem Maße eigen. Am wenigsten den sogenannten Naturreligionen, ganz und gar aber den entwickelteren, geistigeren Religionen, die uns besonders interessieren, die sich auf dem asiatisch-europäisch-amerikanischen Kulturboden geschichtlich entfaltet haben. *Diese Religionen allein haben eine Geschichte*, und zwar haben sie sie gerade darum, weil sie jenen Herrschaftsanspruch an die Menschen und Völker erheben. Denn was wir Geschichte nennen, was uns als Geschichte interessiert, ist, genauer besehen, nicht das Geschehen schlechthin (was geschieht nicht alles, ohne daß es uns geschichtlich interessiert), sondern das Werden und Sichwandeln dessen, was herrscht und herrschen will. Nur das beachtet der Historiker, nur das bewahrt die Geschichte auf. So denken wir, wenn wir von der Religion im modernen Geistesleben reden, nur an diese „geschichtlichen Religionen", die ihren Herrschaftsanspruch erhoben und mit einigem Erfolge auch bis in die Gegenwart hinein durchgesetzt haben. Es sind die israelitische, die christliche in ihren katholischen und protestantischen Erscheinungsformen, die muhammedanische und die buddhistische.

Man darf und muß dem modernen Menschen zumuten, die Religion vor allen Dingen als geschichtliche Erscheinung zu begreifen.

Die Fähigkeit, eine geschichtliche Erscheinung zu würdigen, hat in unseren Tagen ohne Zweifel zugenommen. Aber groß und allgemein ist sie noch nicht. Weite Kreise mit mangelhafter Bildung stehen noch bewußt oder unbewußt auf dem Standpunkte, der im vorigen Jahrhundert die Höhe der Bildung war, heute aber verlassen werden muß. Lessing vertritt ihn mit ausgezeichneter Klarheit in seinen theologischen Streit-

schriften. Er unterscheidet da zwischen zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten. Was sich als angeborener Inhalt unsrer Vernunft ausweist, ist eine „notwendige" Wahrheit; was aber im Laufe der Geschichte mit dem Wahrheitsanspruch auftritt, ohne sich der Vernunft als solche begreiflich zu machen, ist eine „zufällige" Wahrheit, die die letzte Probe noch nicht bestanden hat, also von untergeordnetem Werte. Nun war Lessing ein viel zu feiner Kopf, als daß er sich nicht um die Bedeutung der Geschichte für die Menschheit ernster bemüht haben sollte. Zeugnis davon giebt seine „Erziehung des Menschengeschlechts". Es ist rührend, wie er dort die Geschichte zu würdigen versucht als Erziehung zur selbständigen Erfassung der im Grunde auch ohne Geschichte zu habenden Vernunftwahrheiten. Man erwäge § 4: „Erziehung giebt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selber haben könnte, sie giebt ihm das, was er aus sich selber haben könnte nur geschwinder und leichter. Also giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlecht nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gab und giebt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher."

Nun hat sich, seit Lessing das schrieb, ungeheuer viel geändert. Die Wissenschaft, genauer die Psychologie, hat uns den Wahn von einem angeborenen Inhalt unsrer Vernunft gründlich zerstört. Vernunftwahrheiten im Lessingschen Sinne giebt es für den modernen Menschen nicht. Wenn sich gleichwohl viele Gebildete und Halbgebildete in den großen Fragen der Wahrheit auf den Inhalt ihrer Vernunft zurückziehen, finden sie dort, wo Lessing sehr viel fand (Gott, Tugend, Unsterblichkeit und vieles Andere), Nichts — das will sagen nichts Angeborenes, Selbstverständliches, über die Notwendigkeit persönlicher Aneignung sei es auf dem Wege sinnlicher Wahrnehmung,

sei es auf dem Wege der moralischen Ueberzeugung Erhabnes. Sie machen nun etwa die Negation mit, daß jene religiösen Gedanken Lessings (Gott, Tugend, Unsterblichkeit) keine notwendigen Vernunftwahrheiten sind, aber sie erheben sich nicht zu der Position, daß der Inhalt unserer Vernunft dann anderswo herkommen muß. Sie verkennen insbesondre den Wert, den für den Stand unsrer Erkenntnis und unsres Urteils die Geschichte hat. Denn „wir leben alle von der Geschichte".

Dieser unklaren und haltlosen Stellung unsrer Gebildeten und Halbgebildeten zu den „Geschichtswahrheiten" dient Etwas zur Entschuldigung. Die unermeßliche Verwicklung geschichtlicher Erscheinungen erschwert ihr Verständnis. Zwar auch Naturerscheinungen sind verwickelt. Das Auge des Forschers sieht hinter ihnen unendliche Zusammenhänge und Probleme. Er weiß, wie schwer, vielleicht unmöglich es für den Laien ist, auch nur richtig zu sehen und zu beobachten. Gleichwohl ist der wissenschaftliche Erklärer hier im Vorteile. Das Naturgebiet hat eine augenscheinliche und wesentliche Einfachheit der Erscheinungen und ihres Zusammenhangs voraus. Da ist eine größere Genauigkeit der Forschung und leichtere Mitteilung der Ergebnisse möglich. Jede große geschichtliche Erscheinung aber ruht auf so unermeßlichen und schließlich so unauffindbaren Voraussetzungen, es tritt auch fortwährend im Laufe der beobachteten Entwicklung so viel unberechnet und unberechenbar Neues auf, daß es da noch viel schwerer ist, den Problemen auf den Grund zu kommen, als den Naturproblemen gegenüber. Wie viel Vorteil gewährt der Naturforschung das eine Gesetz von der Erhaltung der Kraft! Wie sehr erschwert die Geschichtsforschung das Auftauchen immer neuer Kräfte, Ideen und Persönlichkeiten!

Nicht nur der Historiker und der für Geschichte interessierte Laie empfindet die Schwierigkeit geschichtlicher Erkenntnis,

auch die geschichtlichen Größen selbst leiden darunter. Die Religionen z. B. tragen ihre Vergangenheit mit sich als schwere Last, obgleich sie andererseits auch wieder von ihr getragen werden. Jeder religiöse Mensch empfindet den Druck der Vergangenheit, er mag konservativ oder revolutionär zu ihr stehen, sich ihr unterwerfen (etwa mit dem Opfer seiner Einsicht) oder sich wider sie auflehnen. Man denke an das Dogma der Dreieinigkeit in der christlichen Religion. Der Geschichtskundige weiß, daß es keineswegs auf eine rein erhebende Weise zustande gekommen ist. Als eine „Irrlehre" es abzulehnen geht aber ebensowenig an, denn in der That hat sich die christliche Gottheit in den drei Instanzen Vater, Sohn und Geist entfaltet, das lehren die authentischen Urkunden. So bleibt die Aufgabe, sich mit diesem geschichtlichen Thatbestand auseinanderzusetzen, für Jeden, der auf dem Boden der christlichen Religion stehen will. Wie von den Dogmen, so gilt Aehnliches auch von Verfassung, Kultus und Sitte.

Zweierlei aber erschwert es dem modernen Menschen noch besonders, der Religion als geschichtlicher Größe gerecht zu werden: die materialistische Geschichtsbetrachtung und die historische Kritik.

Die materialistische Geschichtsbetrachtung führt alles geistige Leben auf physische und wirtschaftliche Vorgänge zurück, deren naturnotwendiges Produkt es sei. Zum Glück ist diese Geschichtsauffassung nicht allgemein anerkannt. Im Gegenteil, unsere deutschen Historiker bekämpfen sie lebhaft. Immerhin wird die materialistische Geschichtsbetrachtung nicht nur von der Sozialdemokratie, sondern in den einseitig naturwissenschaftlich gebildeten Kreisen bewußt und unbewußt weiter geübt werden. Und das ist begreiflich. Denn es ist viel Wahres an ihr. Sie bedeutet einen großen Fortschritt über die Zeit hinaus, wo die Weltgeschichte eine Geschichte der Könige und

der Kriege war, unter Berücksichtigung einiger großen Genien, die beim besten Willen nicht zu umgehen waren. Wir wollen heute Kulturgeschichte, Geschichte der herrschenden Zustände, des Handels und Verkehrs, der Ernährung und Gütererzeugung, und wollen die Helden auf dem Hintergrunde des jeweiligen „Milieu" sehen. Dennoch bleibt in der Weltgeschichte das Interessante die werdende und sich entfaltende, unterliegende und sieghafte Menschenpersönlichkeit. Die Lebensvoraussetzungen eines Genius mögen noch so merkwürdig und beziehungsreich sein, sie erklären sein Aufflammen nicht, sondern der Genius selbst bleibt das Merkwürdigere, das Wichtige, Vorwärtsbewegende. Dieselbe Zeit, die uns die materialistische Geschichtsbetrachtung gebracht hat, hat uns auch einen Carlyle gegeben, und selbst das Zerrbild einer den Heroen gerecht werdenden Geschichtsbetrachtung bei Nietzsche hat gegenüber der entgegengesetzten Verzerrung ihren Wert.

Die geschichtlichen Religionen können jedenfalls ihre Stifter, Helden und Propheten nicht entbehren. Sie alle haben ihre klassischen Zeiten. Es kann keine Rede davon sein, daß von ihrem Ursprung her bis heute ein stetiger Fortschritt stattgefunden habe, sondern ihre Kraft und Gesundheit beruht auf dem lebendigen Zusammenhang mit ihren Ursprüngen, mit den Personen, die sie als etwas wirklich Neues in die Welt eingeführt haben. Wird dieser Zusammenhang nicht gewahrt, so siecht die alte Religion hin, und es erwacht die Sehnsucht nach einer neuen.

Gerade diesen klassischen Zeiten gegenüber erhebt sich nun aber als scheinbar todbringender Feind die historische Kritik. Sie ist nichts Anderes als die mit allen Mitteln kontrollierte Erkenntnis der Vergangenheit. Wie wir eine solche Kontrolle heute auf keinem Wissensgebiet entbehren können, so erkennen wir auch das Recht der kritischen Durchforschung jeder geschicht-

lichen Ueberlieferung rückhaltlos an. Wie nun, wenn die Kritik diese Ueberlieferung an Punkten einfach auflöst, wo gerade das ausnehmende Interesse einer geschichtlichen Religion beginnt? Wie, wenn z. B. Jesus Christus von der kritischen Forschung ebenso als Sage oder Mythus erfunden würde, wie ihr das mit der Gestalt des Wilhelm Tell gelungen ist? Was hätte das für Folgen für den Bestand des Christentums und für die Ueberzeugung des einzelnen gläubigen Christen?

Vor dieser Frage stehen Tausende in unserer Zeit, ängstlich und scheu. Ihr ruhiger ins Auge zu sehen, dazu mag folgende Erwägung helfen. Die Religion ist jedenfalls gegenüber der Forschung die selbständige, lebendige Größe. Sie ist, was der lebendige Baum gegenüber der Naturwissenschaft und und ihrer Entwicklungstheorie ist. Ist die Religion wirklich gesund und lebendig, so wird ihr keine kritische Forschung den Todesstoß geben. Gerät die Wissenschaft mit dem pulsierenden Leben in Konflikt, so wird das Leben immer das Feld behaupten. Die Wissenschaft zehrt vom Leben, nicht umgekehrt. Und die Kritik hat insonderheit dem Lebendigen zu dienen. Sie ist das Winzermesser, das den Weinstock reinigen soll, nicht den Weinstock abschneiden. Lebendige Religion wird zuletzt aus jeder noch so gefährdenden Kritik Gewinn ziehen.

Nun steht es aber thatsächlich nicht so gefährlich. Die protestantische Theologie von heute ist ja ihrem Grundzuge nach Geschichtswissenschaft. Das hat viel Unbequemes für die an der Ueberlieferung hängende Gemeinde. Dennoch hat diese vielfach beargwöhnte historische, also kritische Theologie der Gemeinde bereits die größten Dienste gethan. So unwillkommen das Leben Jesu von Strauß den christlichen Kreisen war, so viel Dank sind sie ihm schuldig. Wir sind ganz anders in die Kenntnis der Ursprünge des Christentums und in das

Verständnis seines Stifters eingedrungen; ohne die kritische Arbeit wäre das nicht möglich gewesen.

Eben jetzt sind wir an einem Punkte der wissenschaftlichen Arbeit angelangt, wo die Ueberlieferung durch die an ihr geübte Kritik als merkwürdig gerechtfertigt erscheint. Professor Harnack sagt im Vorworte seiner kürzlich erschienenen „Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius" über den heutigen Stand der neutestamentlichen Quellenforschung: „Es hat eine Zeit gegeben — ja das große Publikum befindet sich noch in ihr —, in der man die älteste christliche Litteratur einschließlich des Neuen Testaments als ein Gewebe von Täuschungen und Fälschungen beurteilen zu müssen meinte. Diese Zeit ist vorüber . . . Die älteste Litteratur der Kirche ist in den Hauptpunkten und in den meisten Einzelheiten, litterarhistorisch betrachtet, wahrhaftig und zuverlässig. Im ganzen Neuen Testament giebt es wahrscheinlich nur eine einzige Schrift, die als pseudonym im strengsten Sinne des Wortes zu bezeichnen ist, der zweite Petrusbrief . . . In der Geschichte, nicht in der Litteraturkritik, liegen die Probleme der Zukunft."

Man sieht, die historische Kritik an den religionsgeschichtlichen Urkunden wird von unseren Gelehrten nicht im Dienste einer maßlosen Auflösung geübt. Die Untersuchungen, die sich als notwendig oder nützlich empfehlen, wollen gemacht sein, und sie werden gemacht in dem Vertrauen, daß die Wahrheit und das Leben von aller ernsten Wissenschaft Gewinn haben werden.

In dem Maße aber, als die Religion als geschichtliche Erscheinung begriffen wird, muß auch der moderne Mensch zu einer besseren Würdigung der Religion gelangen. Man wird lernen, was ein jüngerer Theolog (Tröltsch) so ausdrückt: „Die Religionen sind in erster Linie reine Thatsachen und spotten aller Theorien. Nur sie selber geben die wesentliche Auskunft über sich."

Nicht als ob je ſich Alles in den Religionen oder auch nur in einer einzigen als Licht und Wahrheit herausſtellen könnte. Bekannt ſind die Verſe Goethes:

Es iſt die ganze Kirchengeſchichte
Miſchmaſch von Irrthum und Gewalt ...

Ja, die „Kirchengeſchichte"! Es iſt wahr, Thorheit, Eigenſinn, Grauſamkeit, Heuchelei, alle Schwachheit und Tücke haben auf dem Boden der Religionen und Kirchen ihre Orgien gefeiert. Aber das iſt doch nur die eine Seite. Denn „die Wenigen, die was davon erkannt", und die man deshalb „gekreuzigt und verbrannt", gehören doch ſozuſagen auch zur Geſchichte der Religion! Vielleicht begründen gerade ſie erſt recht jenen ungeheuren Herrſchaftsanſpruch, den die Religion an die Menſchheit erhebt.

Summa: Der moderne Menſch findet in der modernen Welt die Religion als geſchichtliche Größe; er ſoll alſo ihr Verſtändnis, wenn ihm daran gelegen iſt, in der Geſchichte ſuchen. Was er dort finden wird, iſt eine Fülle großartiger Kämpfe um Licht und Wahrheit, ein nie erlöſchendes oder ermüdendes Ringen fehlbarer und doch reiner Menſchenherzen wider Selbſtſucht, Stumpfſinn und Schwärmerei. Ein unvergleichliches Schauſpiel, und vielleicht ein Schauſpiel, in dem auch die ewige Gottheit ſelber mitwirkt, es ſei hier dahingeſtellt, ob mehr als Dichter oder als handelnde Hauptperſon.

Religion und Naturwiſſenſchaft

Wenn über religiöse Fragen gesprochen wird, so pflegt das entweder in religionsfeindlicher Absicht zu geschehen oder zum Zwecke der Erbauung, der Verbreitung und der Propaganda. Für eine einfache gebildete Erörterung fehlt Ton und Tradition. Man kann die Probe fast in jeder Gesellschaft machen. Gar nicht nur die heilige Scheu, das zarte Gebiet der Religion zu berühren, läßt religiöse Gespräche in gemischtem Kreise unratlich erscheinen, sondern ein thatsächliches Unvermögen der heutigen Bildung, den Gegenstand anzufassen.

Ich habe versucht, für die vorurteilslose Betrachtung der Religion in ihrer Stellung zum modernen Geistesleben im ersten Kapitel eine Grundlage zu schaffen. Nämlich in dem Satz, auf den jeder gebildete Mensch sich stellen könnte: „Religion ist eine geschichtliche Thatsache." Scheint diese Erkenntnis zu einfach? Die einfachsten Erkenntnisse sind zugleich die schwierigsten. Ich habe aber weiter zu zeigen versucht, daß die geschichtliche Thatsache der Religion darum unsern besonderen Respekt herausfordert, weil es nie ein geschichtliches Volk gegeben hat, in dem nicht Religion Herrschaft beansprucht und in hohem Maße auch ausgeübt hätte. Diese Erkenntnis scheint mir sicherer und auch wichtiger als die Frage, ob alle Völker und Menschen unsrer bekannten Erde etwas wie Religion haben. Man sollte diese unsern Anthropologen und Psychologen zur Beantwortung überlassen. Die wirkliche lückenlose Allgemeinheit der Religion bei Völkern und Individuen wird immer schwer nach-

weisbar sein. Könnte man aber den Nachweis führen, so ist das, was man bei manchen Naturvölkern als Religion entdeckt zu haben meint, nicht die Religion, für die wir uns allein interessieren. Es gehört das mehr in eine Geschichte des Aberglaubens hinein, der doch auch im modernen Leben noch neben der Religion sein Wesen hat, kann aber mit der geschichtlichen Religion nicht ohne weiteres unter einen Oberbegriff gebracht werden.

Ist nun die Religion, wie Jedermann zugeben muß, eine geschichtliche Macht, so kann sie nicht einfach aufhören und ein Vakuum, ein Nichts an ihre Stelle treten. Sondern sie muß, wenn sie verschwinden soll, durch ein Neues abgelöst werden. Vielleicht sind wir in unserm Zeitalter Zeugen einer solchen mächtigen Veränderung im menschlichen Geistesleben!

Das Ereignis auf geistigem Gebiet, das uns unser neunzehntes Jahrhundert gebracht hat, ist das Aufkommen der exakten Naturwissenschaften.

Die moderne Naturwissenschaft konstituiert den modernen Menschen. Gewiß haben wir auch eine moderne Geschichtswissenschaft, aber auch ihre Entfaltung ist mitbewirkt durch den Einfluß der neuen naturwissenschaftlichen Arbeit, und ob sie an sich noch so bedeutend sein mag, dringt sie lange nicht so ein ins Volk, in Fleisch und Blut, wie die Naturwissenschaft.

Aber hat es nicht auch in früheren Zeitaltern große Naturforscher gegeben? Gewiß, um nur beim sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert zu bleiben: Männer wie Kopernikus, Vesalius, Baco, Galilei, Kepler, Newton sind unvergessen, ihr Pionierdienst wird täglich höher geschätzt. Aber erst im neunzehnten Jahrhundert ernten wir die Frucht ihrer Vorarbeit. Eine Fülle von Kenntnissen und Erkenntnissen ist uns zugewachsen, noch immer nimmt sie progressionsmäßig zu. Eine unerhörte Sicherheit der Methode nimmt den Entdeckungen

und Erfindungen mehr und mehr das Zufällige, das ihnen früher anhaftete. Was aber Scharfsinn und Energie gefunden haben, wird alsbald Gemeingut der Vielen, in überraschendem Maße als Wissen, in viel höherem noch durch seine Verwertung in der Praxis. In der Entfaltung einer noch nicht dagewesenen Technik legt die Wissenschaft eine Probe ihres Könnens ab, der auch der blödeste oder verranntste Krittler sich nicht zu entziehen vermag.

Von dieser modernen Naturwissenschaft behaupte ich nun, daß sie das Neue nicht sein kann, das etwa berufen wäre, die Religion zu verdrängen und abzulösen. Denn Religion und Naturwissenschaft können, genau zugesehen, gar nicht in Konflikt kommen.

1. Die Naturwissenschaft hat es mit der Erscheinungswelt zu thun. Sie fragt nicht nach dem realen Sein hinter dieser mit den Sinnen wahrnehmbaren Welt, wie etwa die Metaphysik thut, sondern hält sich an das, was vor Augen ist. Alle Mitwirkung des Fernrohrs und des Mikroskops, des Experiments und der Mathematik dient nur dazu, den Umkreis der Erscheinungen zu erweitern, die der sinnlichen Wahrnehmung und Beobachtung zugänglich sind.

Die Religion dagegen hat es zu thun mit einer unsichtbaren Geisteswelt, die hinter, über und in der sichtbaren Erscheinungswelt sich aufbaut und mit ganz anderen Mitteln erkannt wird. Wenn der Naturforscher Lalande erklärte, er habe den ganzen Himmel mit dem Fernrohr durchsucht und habe Gott nicht gefunden — so hat das für den religiösen Menschen nichts Beunruhigendes, sondern es ist ihm ebenso vom Standpunkte der Religion wie der Naturerkenntnis selbstverständlich. Denn Gott ist Geist, unsichtbar, „wohnt in einem Lichte, da Niemand zukommen kann". Himmel und Hölle sucht der religiöse Mensch nicht in dieser Welt des Raumes und der

Zeit; es ſind ihm Begriffe für Zuſtände, deren Exiſtenzweiſe er ſich genau genommen nicht vorſtellen kann, weil ihm die Anſchauung davon ganz und gar fehlt. Redet er davon wie von etwas Räumlichem oder Zeitlichem innerhalb dieſer Erſcheinungswelt, ſo braucht er bewußt oder unbewußt die Vorſtellungen und Begriffe, die er aus ihr gewonnen hat, als Bilder und Gleichniſſe für etwas ganz Anderes. „Alles Vergängliche iſt nur ein Gleichnis.“ Natürlich ſtehen darin die ſogenannten Naturreligionen nicht wie die Geiſtesreligionen. Sie ſind dem Konflikt mit der Naturwiſſenſchaft von vorn herein ausgeſetzt, ſie ſind geradezu beſtimmt, an der Naturwiſſenſchaft zu ſterben. Daß Zeus es iſt, der vom Olymp die Blitze ſchleudert, daß Thors über die Wolken hinrollender Wagen den Donner erzeugt, daß die Kühe des Himmels gemolken werden, wenn es regnet — das ſind alles Glaubensvorſtellungen, die vor dem erwachten Naturerkennen ſich nicht halten können. So iſt auch die alte Vorſtellung von der Welt als einem dreiſtöckigen Hauſe (oben der Himmel, in der Mitte die Erdſcheibe, unten die Hölle) durch die richtigere Erkenntnis des Univerſums unrettbar verloren. Es giebt Religionsformen, die unter dieſen Wandlungen dahinſiechen, Miſchformen von Natur- und Geiſtesreligion; ja bis in die reineren Geiſtesreligionen hinein haben Reſte naturreligiöſer Phantaſien ſich noch erhalten, die ſpüren nun das Siechtum, das die Naturwiſſenſchaft ihnen bringt. Aber das Alles hat nichts zu ſagen gegenüber der Thatſache, daß die reine Geiſtesreligion da iſt und ſich gegenüber dem wiſſenſchaftlichen Naturerkennen behauptet als ein Faktor, der es mit einem ganz anderen Bereich von Objekten und Thatſachen zunächſt zu thun hat, mit einem Reiche des Geiſtes, das der ſinnlichen Wahrnehmung, Beobachtung, Beurteilung und Bearbeitung ſich völlig entzieht.

2. Die Naturwissenschaft kennt keine Autoritäten. Sie ist groß geworden im Kampfe gegen die Autoritäten. Die auf kritischer, vorurteilsloser Beobachtung beruhende, durch Experimente kontrollierte, durch mathematische Berechnung unterstützte Erfahrung ist es, worauf allein sie sich gründet. Natürlich hat sie in dem Sinne Autoritäten, daß ausgezeichnete Forscher das Vertrauen genießen, ihre Arbeit sei zuverlässig, man könne darauf weiterbauen. Es begegnet Einem sogar in diesen Kreisen zuweilen eine mit der inneren Bescheidenheit der kritischen Erfahrungswissenschaft merkwürdig kontrastierende Autoritätenverehrung. Aber worin es doch ganz anders geworden ist, wird ein Beispiel zeigen. Im Mittelalter war vor allem Aristoteles die Autorität, der ein Naturforscher nicht widersprechen durfte. Wie sehr ein Galilei darunter gelitten hat, ist bekannt. Aber man bedenke folgende ergötzliche Geschichte. Ein Professor der Anatomie wollte einem jungen Edelmanne beweisen, daß die Nerven nicht, wie Aristoteles annahm, aus dem Herzen, sondern aus dem Hirn und Rückenmark entspringen. Er präparierte daher an einer Leiche einen solchen Nerv in seinem ganzen Verlauf vom Gehirn her, und fragte nun den jungen Mann, was er dazu meine. Ja, sagte dieser, Sie haben das alles so schön dargestellt, daß ich Ihnen Recht geben würde, wenn Aristoteles nicht anderer Meinung wäre. — Auch der strengste Anhänger Darwins ist um Jahrhunderte weit davon entfernt, Darwin eine solche Autorität zuzuerkennen, wie sie damals Aristoteles genoß. In diesem Sinne sagen wir: Die Naturwissenschaft kennt keine Autoritäten.

Die Religion ruht auf Autorität. Es ist nur ein großer Unterschied, wie sie hingenommen, wie sie geistig verarbeitet wird. In der katholischen Kirche ist es verdienstlich, sich gegen seine Ueberzeugung (mit dem Opfer des

Intellekts) der Tradition, dem Konzil, dem Papst und seiner Entscheidung zu unterwerfen. In den protestantischen Kirchen ist nur die Autorität giltig, der man aus freier Ueberzeugung sich unterwirft. Die innere Uebereinstimmung des Einzelnen mit der Autorität, die er anerkennt, wird gefordert, erstrebt oder vorausgesetzt. Aber die Autorität Gottes richtet die Religion überall auf. Und als Autoritäten, die im Namen Gottes wirken und ihren Anspruch erheben, machen Persönlichkeiten und Institutionen sich geltend: Vater und Mutter, Lehrer und Gemeinde, hervorragende religiöse Genien der Vergangenheit, besonders die Religionsstifter. Was Jesus sagt, ist auch dem freiesten Protestanten nicht gleichgiltig. Wird es das, so giebt er seine Religion auf.

Ein Konflikt mit der Naturwissenschaft ist in Alledem nicht gegeben. Denn alle diese religiösen Autoritäten sind es für unsre Kenntnis jener vorhin postulierten Geisteswelt, für das Eindringen in sie und das Leben in ihr. Nur wenn man einen Moses, einen Jesus, wenn man Luther oder den Papst zur naturwissenschaftlichen Autorität machen will, ist der Konflikt da. Aber das wäre Grenzüberschreitung.

3. Die Naturwissenschaft als kritisch beobachtende Wissenschaft hält sich an das Einzelne der Erscheinungswelt. Davon geht sie aus. Auf die Summe der Beobachtungen baut sie ihre Erkenntnisse, davon abstrahiert sie ihre Gesetze. Mit jedem Fortschritt ergeben sich ihr eine Menge unlösbarer Fragen. Unermeßlich dehnt sich ihr Forschungsgebiet aus, und es ist keine Möglichkeit in Aussicht, daß das je anders werde. Allerdings verwendet sie auch Theorien und Hypothesen, versteigt sich zu Gesamtanschauungen. Aber das sind Hilfskonstruktionen, oder wo es mehr sein soll, bleibt sich die Naturwissenschaft des Unzureichenden ihrer Versuche, über sich selbst hinauszukommen, bewußt. — Der Mensch als Persönlichkeit ist ihr

gleichgiltig. Das Geheimnis eines Hirnrindenpartikelchens ist dem Forscher viel wichtiger als der sittliche Gesamtwert oder Unwert einer Menschenseele oder der Menschheit überhaupt.

Dagegen Religion hat die Tendenz aufs Ganze. Sie lehrt den einzelnen Menschen sagen: Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat; aber sie lehrt ihn zugleich glauben, daß dieser Gott der Schöpfer Himmels und der Erde ist. Kein Stäublein der geschaffenen Welt, das sie nicht zu diesem Weltganzen in dienende Beziehung setzte. Keine Regung und Bewegung im Verlaufe der Zeiten, die der Glaube nicht in das nie ermüdende, nichts auslassende Regiment Gottes einordnete. Dabei bleibt vieles Einzelne unbekannt und unerforschlich. Die einzelne Schickung sogar scheinbar unverträglich mit der Harmonie des großen Alls, aber der Glaube sieht aufs Ganze der göttlichen Führung und vertraut. Im Mittelpunkte des Interesses steht ihm der Mensch als sittliche Persönlichkeit, das was wir in der Sprache der moralischen Religion Seele nennen. „Die geheimnisvolle und dunkel sich vollziehende Geburt einer einzigen Menschenseele in das wahrhaftige Leben ist ein bedeutsameres Ereignis als das Entstehen eines neuen Weltkörpers in den öden Strecken des Raumes." Dieses Wort Vinets illustriert deutlich die Grundverschiedenheit des Interesses der Religion und der Naturwissenschaft.

4. Die Naturwissenschaft hantiert ganz und gar mit dem einzigen Kausalitätsbegriff. Wo eine Wirkung ist, da ist eine Ursache, wo eine Ursache, da eine Wirkung. Dieser Grundsatz führt sie bei ihrer Arbeit ein Stück zurück in das Vorzeitliche der Erscheinung und ein Stück vorwärts in die Zukunft. Er führt nicht an den Anfang und nicht an das Ende der Dinge, aber er giebt auf der Spanne Weges, die er erschließt, ein unvergleichlich scharfes Licht.

Die Religion hat ihre ganze Kraft im Zweckbegriff.

Der religiöſe Menſch intereſſiert ſich nicht für Gott als Urſache der Welt, ſondern vielmehr für Gott als Willen, der einen beſtimmten Zweck gehabt hat, als er die Welt ſchuf. Wozu iſt die Welt da? Wozu leben, ſterben, arbeiten, leiden wir? Dies iſt die Frage der Religion. Solange ſie den Menſchen darauf eine Antwort giebt, wird ſie bleiben. — Im Sprachgebrauch beſteht eine gewiſſe Verwirrung, auf die wir in dieſem Zuſammenhang achten müſſen. Wir verwechſeln die Wörter Warum und Wozu. Wenn einer Mutter ihr Kind ſtirbt, fragt ſie wohl: Warum hat Gott das gethan? Die richtige religiöſe Frageſtellung iſt: Wozu hat Gott das gethan? Warum? iſt vielmehr die Frage der Naturwiſſenſchaft; das religiöſe Fragwort iſt Wozu? —

Dieſe vierfache Gegenüberſtellung von Naturwiſſenſchaft und Religion wird genügen, um zu zeigen, daß wir es da mit zwei ganz verſchiedenen geiſtigen Intereſſen zu thun haben. Je verſchiedenartiger aber Intereſſen ſind, deſto mehr ſind ſie ihrer Natur nach für ein friedliches Nebeneinander, zu gegenſeitiger Ergänzung prädeſtiniert.

Und dennoch! „Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume ſtoßen ſich die Sachen.“

Der Konflikt iſt vorhanden. Tauſenden brennt er auf der Seele. In den Volksverſammlungen, in den Geſellſchaften, in den Zeitungen hallt es davon wieder. Hüben und drüben, auf naturwiſſenſchaftlicher Seite wie in den Religionsgemeinden wird die Feindſchaft gepflegt.

Beſonders die Schule wird mit Vorwürfen behelligt. Die Religiöſen klagen, daß in der Naturgeſchichtsſtunde den Kindern ihr Glaube genommen wird, die Wiſſenſchaftlichen, daß die Velleitäten des Religionsunterrichts die Kinder hindern, Nützlicheres zu lernen. In Volksverſammlungen wird unermüdlich die Beſchwerde erhoben, daß die Schule über religiöſe und

naturwiſſenſchaftliche Fragen die Wahrheit vorenthalte. Wogegen geſagt werden muß, daß es rein unmöglich iſt, vor Kindern unter vierzehn Jahren die prinzipielle Auseinanderſetzung zwiſchen Naturerkennen und Religion zu vollziehen; hier kann weder eigentliche Naturwiſſenſchaft gelehrt noch die Religion als geſchichtliche Erſcheinung verſtändlich gemacht werden. Ein Uebelſtand, der nur darum zu beklagen iſt, weil die Meiſten die Gelegenheit nicht finden oder nicht ſuchen, dieſe Auseinanderſetzung in ſpäterem Alter unter richtiger Anleitung nachzuholen. Denn ohne Meiſterhilfe werden wir kleinen Geiſter damit nicht leicht fertig werden. Im übrigen rächen ſich in dieſen Verſtimmungen alte Grenzüberſchreitungen auf beiden Seiten. Mir iſt aus meiner Schulzeit keine Erinnerung geblieben, daß meine religiöſe Naivität durch den Unterricht in dieſe Schwierigkeiten wäre hineingeſtoßen worden. Aber einen unauslöſchlichen Eindruck hat mir doch die Vorführung des Experiments gemacht, mit dem die Kant-Laplaceſche Theorie von der Entſtehung der Weltkörper uns anſchaulich vorgeführt wurde: der rotierende Oelklumpen, von dem ſich die anderen gleichfalls rotierenden Oelkugeln und -kügelchen losriſſen. Das mußte zur Kritik an der bibliſchen Schöpfungsgeſchichte anregen. Und wie hat uns als Primanern Darwin zu ſchaffen gemacht! Es war aber Niemand, der uns damals über Darwin ein verſtändiges Wort geſagt hätte, weder in der Religions- noch in der Naturgeſchichtsſtunde.

Rücken wir den entſcheidenden Punkten näher auf den Leib, ſo ſind es zwei: die Schöpfungsgeſchichte und das Wunder.

Der bibliſche Schöpfungsbericht kann vom naturwiſſenſchaftlichen, vom äſthetiſchen, vom litterargeſchichtlichen, vom religionsgeſchichtlichen und vom rein religiöſen Standpunkte aus betrachtet werden. Jede dieſer Betrachtungsweiſen hat ihr eigentümliches Recht. Naturwiſſenſchaftlichen Wert hat der

Bericht, sofern man daraus erkennt, welche Vorstellungen in einem gewissen Zeitraum die Israeliten von dem Weltall und seiner Entstehung gehabt haben. Nur ein Narr wird etwas vermissen, wenn von Trias-, Lias-, Jura- und Kreideformation nichts darin zu finden ist, wenn weder der Frosch Labyrinthodon, noch der Urvogel Archäopteryx, noch das Mammut, noch der vorgeschichtliche Mensch darin eine Rolle spielt. Aehnliche närrische Ansprüche muß sich aber die biblische Schöpfungsgeschichte von manchen sonst aufgeklärten Leuten gefallen lassen. Und es liegt auf derselben Linie, wenn wohlwollende Vermittler die Schöpfungstage zu Perioden gemacht haben, um so den Bericht 1. Mose 1 doch einigermaßen den Lehren der heutigen Naturwissenschaft von der Entstehung der Erde anzunähern!

Genauer zugesehen hat der religiöse Mensch gar kein Interesse daran, inwieweit der biblische Schöpfungsbericht mit heutigen Vorstellungen von der Welt- und Erdentstehung in Einklang zu bringen ist. Der religiöse Mensch erkennt in 1. Mose 1 ein religiöses Produkt. Alles, was da von Vorstellungen über die Entstehung des Weltganzen und der Mannigfaltigkeit in ihr gesagt ist, steht unter dem Zweckgedanken. Er will kein Wissen vermitteln, sondern uns kundthun, wozu diese Dinge da sind. Ein Wille hat das alles geschaffen, ein Wille, der über den Dingen steht; er hat es gut geschaffen, d. h. so, daß es einer bestimmten Absicht diente; er hat es für den Menschen geschaffen und diesen Menschen dazu, daß er Seinesgleichen sei. Welche Fülle kraftvoller Gedanken, die mit Naturerkenntnis rein nichts zu thun haben, denen sich der Forscher darum durchaus entziehen kann, die aber auf unzählige Gemüter nun durch viele Jahrhunderte ihre werbende Gewalt ausüben. Ihr eigentlicher Wert hat durch die moderne Naturwissenschaft nicht das Mindeste verloren. Sehen wir z. B. 1. Mose 1 17—18 näher an:

Und Gott ſprach: Es werden Lichter an der Feſte des Himmels, die da ſcheiden Tag und Nacht, und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre, und ſeien Lichter an der Feſte des Himmels, daß ſie ſcheinen auf Erden. Und es geſchah alſo. Und Gott machte zwei große Lichter, ein großes Licht, das den Tag regiere, und ein kleines Licht, das die Nacht regiere, dazu auch Sterne. Und Gott ſetzte ſie an die Feſte des Himmels, daß ſie ſchienen auf Erden und den Tag und die Nacht regierten, und ſchieden Licht und Finſternis. Und Gott ſah, daß es gut war.

Wir wiſſen alle recht gut, daß der Himmel keine Feſte iſt, an der Sonne, Mond und Sterne befeſtigt ſind, um daran hinzulaufen wie von einem unſichtbaren Uhrwerk getrieben. Oder hinter der der Regen aufbewahrt wird, damit er zuweilen durch die geöffneten Himmelsfenſter ſich ergieße (1. Moſe 1 6 f. 7 11). Aber daran iſt doch nichts geändert, daß noch heute die Menſchheit von Sonne, Mond und Sternen den hellen Lichtſchein empfängt und Zeichen, Zeiten, Tag und Nacht ſich ſchenken läßt. Und daß der fromme Menſch das als eine Erfahrung der Güte und Weisheit ſeines Schöpfers ſtaunend und dankbar hinnimmt, das iſt durch die inzwiſchen erfolgte Entwicklung der Naturwiſſenſchaft weder ſchwerer noch leichter geworden — ſondern das iſt eben die religiöſe Betrachtung der Dinge, die man entweder hat oder nicht hat: mit der Naturwiſſenſchaft hat es aber gar nichts zu thun.

Nehmen wir aus dem zweiten Schöpfungsbericht 1. Moſe 2 4 ff. die Schöpfung des Menſchen:

Und Gott machte den Menſchen aus einem Erdenkloß, und er blies ihm ein den lebendigen Odem in ſeine Naſe. Und alſo ward der Menſch eine lebendige Seele.

Sinnvoller kann die Doppelnatur des Menſchen nicht gemalt werden als in dieſen Worten, wie er an einem Teil ganz Erde und irdiſch, nach ſeinem andern Teil Gott verwandt, göttlichen Geſchlechts iſt (Apoſtgeſch. 17 28). Religiöſe Ge-

müter werden darin immer eine für ihre Lebensauffassung grundlegende Wahrheit erkennen. Mit der modernen Naturwissenschaft hat das ebenfalls nichts zu thun. Daß es nicht so grobwörtlich zugegangen ist, wußten wir auch ohne sie. Andererseits sehe ich nicht, weshalb es für den religiösen Menschen unsrer Tage erbaulicher sein soll, wenn er liest „Gott machte den Menschen aus einem Erdenkloß", als wenn er heute sich das in die Sprache seiner Zeit überträgt: Gott machte den Menschen aus der Urzelle. Was den Zeitgenossen des Propheten, der jene Geschichte niederschrieb, der Erdenkloß war, ist uns heute die Urzelle.

Ich kann in diesem Zusammenhang nicht schweigen von 1. Mose 3, der Erzählung vom Sündenfall. Alle Forschungen der Anthropologie über den vorgeschichtlichen Menschen können dieser Erzählung ihren psychologischen, ethischen und religiösen Wert nicht nehmen. Diese Erzählung ist mir, ich rede mit Bedacht, das großartigste und tiefste Lehrgedicht in der gesamten Weltlitteratur. Auch der religiöse Mensch von heute kann das Wesen der Sünde nirgends besser gezeichnet finden als in dieser Parabel. Erkennt man das, so wird die Frage, ob eine andere Vorstellung von der Entstehung und Urzeit des Menschen ihr zugrunde liegt als sie die heutige Naturwissenschaft hat, die erst so riesengroß schien, klein und unwichtig; man giebt Gott, was Gottes ist, und der Wissenschaft, was der Wissenschaft ist. Es wäre eine unsägliche Verarmung, wenn wir zu Gunsten der Trias- und Liasformation das Paradies und den Sündenfall hergeben müßten: jenes Geschichte eines Vergangenen, dieses Gegenwart, Lehre, Wahrheit! Echte Wissenschaft verlangt das auch gar nicht. —

Und nun das Wunder. Ich hörte einmal einen ausgezeichneten Theologen in einer Versammlung von Fachgenossen sagen: „Das Wunder ist tot." Ich halte es dagegen mit

Goethe: „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind." Ich glaube an Wunder. Wenn ich nicht an Wunder glaubte, würde ich überhaupt nicht glauben. Ja, wird man mich fragen, hast du denn Wunder erlebt? Gewiß. Wenn ich nicht Wunder selbst erlebt hätte, würde ich nicht an Wunder glauben. Lessing hat ganz Recht: Wunder, von denen wir nur historisch wissen, daß sie Andere wollen gesehen und geprüft haben, können uns nicht dasselbe sein wie Wunder, die wir mit eigenen Augen sahen und selbst zu prüfen Gelegenheit hatten [1]). So ist denn auch aller echte Wunderglaube Glaube an Wunder, die heute noch geschehen. Hierin liegt z. B. ein großer Vorsprung, den die ohne Unterlaß noch immer Mirakel produzierende katholische Kirche vor den protestantischen voraushat, sofern letztere nur von Wundern zu sagen wissen, die vor Jahrhunderten sich ereignet haben.

Aber es geht doch Alles natürlich zu, sagt der Naturwissenschaftler. Und mit Recht. Wo er den Kausalzusammenhang nicht wahrnimmt, resigniert er. Er kann dann den Thatbestand nicht aufhellen, die Ursache und die Wirkung nicht zusammenbringen: vielleicht wirds ein scharfsinnigerer oder glücklicherer Forscher können, und wo nicht, so wird das Phänomen unerklärt bleiben, ein Teil des Unerforschlichen, das wie ein eiserner Ring diese Erscheinungswelt umgiebt.

Für den Gläubigen geht Nichts „natürlich" zu. Ueberall sieht er die Spuren des lebendigen Gottes. Ueberall sieht er zweckmäßige Einrichtungen, „Fügungen", „Schickungen". Und wo ihm Gott in seinem Wirken recht lebhaft zum Bewußtsein kommt, da erfüllt ihn das mit staunender Verwunderung, da ists ihm ein Wunder. Die Mittelursachen eines Erlebnisses sind ihm vollkommen gleichgiltig. Er empfindet es als eine

[1]) Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft.

That Gottes, bei dem dieser seine besondere Absicht gehabt hat. Diese Absicht galt ihm. Der allmächtige Gott kümmert sich um ihn! Diese Absicht galt einer ewigen Vollendung des Alls. Der allmächtige Gott bringt Alles noch zum letzten seligen Ziele!

Es handelt sich hier nicht darum, ob solche Auffassung eines Ereignisses durch den Gläubigen richtig ist. Darauf kommt es an, ob wir die wissenschaftliche und religiöse Art, Erlebnisse hinzunehmen, richtig beschreiben. Dort herrscht, wie wir bereits feststellten, der Kausalgedanke, hier der Zweckgedanke. Der Wunderglaube ist die lebendigste Weise, den religiösen Zweckbegriff auf unsre Erlebnisse anzuwenden. Der Gläubige thut das ganz naiv. Auf die Größe oder Kleinheit des Ereignisses kommt es dabei nicht einmal an. Ein Zusammentreffen sehr geringfügiger Umstände kann mir zum Wunder werden. Wo der nichtbeteiligte Dritte kaum etwas Außergewöhnliches wahrnimmt, kann zwischen Gott und mir sich etwas abspielen, das für mich von der größten Bedeutung ist.

Ein Beispiel wird unsre Meinung verdeutlichen. In seinem unveröffentlichten Reisebericht erzählt ein deutscher Gelehrter Folgendes:

Auch auf der Winterreise durften wir eine gnädige Bewahrung durch den Herrn erfahren. Von unsrem des Weges unkundigen Führer einen ganzen Tag lang auf den Bergen des Höhlendistrikts von Kefchlik und Soghanlu in die Irre geführt, wurden wir am Abend des Himmelfahrtstages unter heftigem Sturm und Regen von der hereinbrechenden Nacht so plötzlich überrascht, daß keine Hoffnung schien, noch ein Obdach zu erreichen. Wir mußten unsren Weg in der Finsternis fortsetzen, bis nach zweistündigem Ritt selbst unser Führer völlig ratlos war. Die Hilferufe unsres Führers: Ist denn Niemand, der unsre Seele errettet? blieben ohne Antwort. Die Gewehrschüsse des Zaptiehs verhallten ungehört in der Finsternis, die so dicht war, daß man

seinen Nebenmann nicht mehr gewahren konnte. Seit einer Stunde ohne Weg und Steg auf halsbrecherischem Terrain, ohne auch nur die Richtung zu wissen, wo in dieser Einöde ein Dorf hätte entdeckt werden können, beschlossen wir endlich, abzusteigen, da es überdies schien, daß wir nur im Kreise herumritten, und gewahrten nun erst, daß einer unsrer Reisegefährten, von heftigem Fieber geschüttelt, nicht mehr auf den Füßen stehen konnte. Es war dringend notwendig, daß wir bald ein Dorf erreichten, um unsren Freund in trockene Kleider zu stecken, wenn nicht seine Gesundheit ernstlichen Schaden leiden sollte. Da ich voller Zuversicht war, daß der Herr auch in dieser ernsten Lage mit uns war, bat ich ihn, uns in einer halben Stunde in ein Dorf zu bringen. Ich war unmittelbar gewiß, daß meine Bitte erhört war. Obwohl ein Versuch, ein Licht anzuzünden, um nach dem Kompaß die Richtung festzustellen, mißlang, ermutigte ich doch meinen Gefährten, ganz ruhig zu sein und seine letzten Kräfte zusammenzunehmen, da er gewiß sein dürfe, sich in einer halben Stunde an einem behaglichen Feuer wärmen zu können. In einer beliebigen Richtung stolperten wir nun über Felsen und durch Regenlachen darauf los. Nach etwa zehn Minuten hörten wir einen Freudenruf unsres Führers, der einen Weg unter den Füßen zu haben behauptete, obwohl wir nichts von demselben bemerkten. Bald darauf glaubte unser Zaptieh Menschenstimmen in der Ferne zu hören, und nach wieder zehn Minuten sahen wir plötzlich ein helles Feuer vor uns himmelhoch aufleuchten. Wir eilten darauf zu und wurden von einem Trupp von Weibern bald in ein Dorf gebracht, wo wir eine halbe Stunde nach unsrem Aufbruch anlangten. Ein alter Mann berichtete uns dort, nachdem wir uns in einem hochgewölbten Hause am Kaminfeuer gewärmt, daß Alles im Dorf schon schlafen gegangen wäre, er aber noch einmal habe aufstehen und in den Stall gehen müssen, wobei er in der Ferne schwache Rufe gehört und gedacht habe, daß vielleicht noch etliche Jungen mit dem Vieh draußen wären, worauf er die Weiber geweckt und geheißen habe, vor dem Dorfe ein Strohfeuer anzuzünden. Als wir uns niederlegten, war ich meines Gottes herzlich froh und sang, daß es vom Gewölbe widertönte: Ich will von meinem Jesu singen, von seiner Gnade, Lieb und Treu!

Was mag natürlicher zugehen, als anscheinend diese Begebenheit? Der alte Mann geht noch einmal spät abends in

den Stall, er hört ferne Laute wie von Menschenstimmen, er läßt das rettende Feuer anzünden! Aber das Zusammentreffen dieser Hilfe mit ihrer Angst und Not macht es den Betreffenden religiös unmöglich, es anders zu empfinden denn als eine wunderbare Fügung Gottes.

So wäre also das Wunder nur eine andere Art, natürliche Begebenheiten aufzufassen und zu beurteilen?

Zur Auseinandersetzung zwischen Religion und Naturwissenschaft genügt es meines Ermessens, darauf einfach zu antworten: Ja. Denn wenn der Wundergläubige dem Naturwissenschaftler erwidern wollte: O nein, Wunder sind naturwidrige Ereignisse, solche, die den Naturgesetzen Hohn sprechen und den Kausalzusammenhang durchbrechen — so würde der Naturwissenschaftler mit Recht sagen: Lieber Freund, dann weißt du nicht, was mir die Naturgesetze sind und welche Bedeutung für mich der allgemeine Kausalzusammenhang hat. Zeige mir dein Wunder, ich werde es auf seine Thatsächlichkeit prüfen, und wenn ich finde, daß es meinen Naturgesetzen widerspricht, so werde ich meine Naturgesetze fahren lassen und andere dafür gewinnen. Denn die Naturgesetze sind nicht dazu da, die Thatsachen zu vergewaltigen, sie stehen nicht über, sondern in den Thatsachen, sie sind aus den Thatsachen abstrahiert. Jede neue Beobachtung kann sie wandeln und umstoßen. Aber daß du mir eine Thatsache aus dieser Erscheinungswelt bringen könntest, die mich nötigte, auf meinen Kausalitätsbegriff und damit auf das Schema naturgesetzlicher Ordnung zu verzichten, ist unmöglich. Die sogenannten Naturgesetze sind ja nichts anderes als meine wissenschaftliche Anschauung von den Dingen.

Dieser naturwissenschaftlichen Anschauung hat der religiöse Mensch ihr Recht zuzugestehen. Er mag dann ihr gegenüber nach dem Maße seiner Kraft die teleologische zur Geltung zu bringen,

die im Wundererlebnis ihre Höhe hat. Die Einsicht des Naturforschers in den Kausalzusammenhang der Erscheinungswelt kann nicht einmal ihn selber hindern, religiös mitzuempfinden und mitzubekennen: Bei Gott ist kein Ding unmöglich.

Aber, höre ich sagen, du gehst mit der Wunderfrage nicht ehrlich um. Das religiöse Wunder, wie wir es heute jeden Tag erleben können, das nichts anderes ist, als ein rein subjektives Empfinden und Urteilen über objektiv natürliche Vorgänge — um dieses geht der Streit nicht. Es handelt sich um die Wunder, die in früheren Zeiten geschehen sind oder geschehen sein sollen. Um die Wundergeschichten der Bibel. Um die Auferstehung Jesu zum Beispiel.

Ich meine, diese Auseinandersetzung soll man den Gläubigen unter einander überlassen. Man mag z. B. die Auferstehung Jesu noch so „leibhaftig" fassen, so wird man niemals von der Geschichtswissenschaft und von der Naturwissenschaft erreichen, daß diese sie in dem Sinne als Erfahrungsthatsache anerkennen, wie etwa den Tod Jesu. Würden sie aber dazu gezwungen werden können, was wäre damit gewonnen? Der ungläubige Naturforscher würde diese Thatsache wie die jeder anderen kritisch festgestellten Begebenheit in den Naturzusammenhang einreihen und — seine Naturgesetze revidieren. Weiter nichts. Glauben würde er nicht, „und ob Jemand von den Toten auferstünde".

Der Geschichtsforscher aber wird angesichts der biblischen Wundergeschichten immer darauf aufmerksam machen müssen, daß die Menschen, die jene Wunder erlebten und erzählten, unsre Begriffe von Naturgesetz, Kausalität u. s. w. gar nicht besaßen. Sie atmeten in einer Welt, in der das Uebernatürliche die Regel war, in der diese biblischen Wunder nicht durch ihre Ungeheuerlichkeit, sondern durch ihre sittliche Reinheit und religiöse Innerlichkeit sich auszeichneten. Daß Jemand

den Stall, er hört ferne Laute wie von Menſchenſtimmen, er läßt das rettende Feuer anzünden! Aber das Zuſammentreffen dieſer Hilfe mit ihrer Angſt und Not macht es den Betreffenden religiös unmöglich, es anders zu empfinden denn als eine wunderbare Fügung Gottes.

So wäre alſo das Wunder nur eine andere Art, natürliche Begebenheiten aufzufaſſen und zu beurteilen?

Zur Auseinanderſetzung zwiſchen Religion und Naturwiſſenſchaft genügt es meines Ermeſſens, darauf einfach zu antworten: Ja. Denn wenn der Wundergläubige dem Naturwiſſenſchaftler erwidern wollte: O nein, Wunder ſind naturwidrige Ereigniſſe, ſolche, die den Naturgeſetzen Hohn ſprechen und den Kauſalzuſammenhang durchbrechen — ſo würde der Naturwiſſenſchaftler mit Recht ſagen: Lieber Freund, dann weißt du nicht, was mir die Naturgeſetze ſind und welche Bedeutung für mich der allgemeine Kauſalzuſammenhang hat. Zeige mir dein Wunder, ich werde es auf ſeine Thatſächlichkeit prüfen, und wenn ich finde, daß es meinen Naturgeſetzen widerſpricht, ſo werde ich meine Naturgeſetze fahren laſſen und andere dafür gewinnen. Denn die Naturgeſetze ſind nicht dazu da, die Thatſachen zu vergewaltigen, ſie ſtehen nicht über, ſondern in den Thatſachen, ſie ſind aus den Thatſachen abſtrahiert. Jede neue Beobachtung kann ſie wandeln und umſtoßen. Aber daß du mir eine Thatſache aus dieſer Erſcheinungswelt bringen könnteſt, die mich nötigte, auf meinen Kauſalitätsbegriff und damit auf das Schema naturgeſetzlicher Ordnung zu verzichten, iſt unmöglich. Die ſogenannten Naturgeſetze ſind ja nichts anderes als meine wiſſenſchaftliche Anſchauung von den Dingen.

Dieſer naturwiſſenſchaftlichen Anſchauung hat der religiöſe Menſch ihr Recht zuzugeſtehen. Er mag dann ihr gegenüber nach dem Maße ſeiner Kraft die teleologiſche zur Geltung zu bringen,

die im Wundererlebnis ihre Höhe hat. Die Einsicht des Naturforschers in den Kausalzusammenhang der Erscheinungswelt kann nicht einmal ihn selber hindern, religiös mitzuempfinden und mitzubekennen: Bei Gott ist kein Ding unmöglich.

Aber, höre ich sagen, du gehst mit der Wunderfrage nicht ehrlich um. Das religiöse Wunder, wie wir es heute jeden Tag erleben können, das nichts anderes ist, als ein rein subjektives Empfinden und Urteilen über objektiv natürliche Vorgänge — um dieses geht der Streit nicht. Es handelt sich um die Wunder, die in früheren Zeiten geschehen sind oder geschehen sein sollen. Um die Wundergeschichten der Bibel. Um die Auferstehung Jesu zum Beispiel.

Ich meine, diese Auseinandersetzung soll man den Gläubigen unter einander überlassen. Man mag z. B. die Auferstehung Jesu noch so „leibhaftig" fassen, so wird man niemals von der Geschichtswissenschaft und von der Naturwissenschaft erreichen, daß diese sie in dem Sinne als Erfahrungsthatsache anerkennen, wie etwa den Tod Jesu. Würden sie aber dazu gezwungen werden können, was wäre damit gewonnen? Der ungläubige Naturforscher würde diese Thatsache wie die jeder anderen kritisch festgestellten Begebenheit in den Naturzusammenhang einreihen und — seine Naturgesetze revidieren. Weiter nichts. Glauben würde er nicht, „und ob Jemand von den Toten auferstünde".

Der Geschichtsforscher aber wird angesichts der biblischen Wundergeschichten immer darauf aufmerksam machen müssen, daß die Menschen, die jene Wunder erlebten und erzählten, unsre Begriffe von Naturgesetz, Kausalität u. s. w. gar nicht besaßen. Sie atmeten in einer Welt, in der das Uebernatürliche die Regel war, in der diese biblischen Wunder nicht durch ihre Ungeheuerlichkeit, sondern durch ihre sittliche Reinheit und religiöse Innerlichkeit sich auszeichneten. Daß Jemand

von den Toten erweckt wurde, war zwar auch damals nichts Alltägliches, aber doch etwas schon oft Geschehenes. So vollzogen also z. B. die ersten Christen ihre Wundererlebnisse unter ganz anderen psychologischen Bedingungen, als die sind, unter die wir heute bei unserm Nacherleben derselben uns gestellt sehen.

Es wird mithin das Streiten um diese alten Wundergeschichten zwischen Religion und Naturwissenschaft zu keinem Ziele führen. Notwendig aber ist für den beiderseitigen Frieden, daß sich jeder Teil dabei bescheidet, eine andere Art menschlicher Lebensäußerung darzustellen. In der Naturwissenschaft erkämpft sich der menschliche Geist eine immer größere Herrschaft über die Erscheinungswelt mit Hilfe des Kausalitätsprinzips. In der Religion will der Mensch noch höher hinauf, indem er Alles, auch die Arbeit der Naturwissenschaft selber, unter den Zweckgedanken zwingt.

Ein Konflikt oder auch nur eine Konkurrenz zwischen beiden Geistesmächten ist nur möglich bei Grenzüberschreitung. Hegt die Religion noch Elemente der sogenannten Naturreligionen in sich, die ja einfach Gegenstände der Natur selbst vergöttern, so werden diese Elemente von dem Feuer des wissenschaftlichen Naturerkennens rettungslos verzehrt werden. Maßt sich aber die Naturwissenschaft an, ihrerseits Alleinherrschaft zu proklamieren und das Kausalitätsprinzip selber gleichsam zur Gottheit zu erheben, so wird sie erleben, daß sie ihre Macht überschätzt, daß sie den Menschen und seine letzten Lebensbedingungen nicht kennt. Es ist ja begreiflich, daß ein Mann, der Tag aus Tag ein nicht anders denkt als in dem Schema von Ursache und Wirkung, der im Beobachten, Berechnen und Experimentieren an der Erscheinungswelt seinen ernsten Beruf hat, daß dieser von dem Zuge seiner Methode ganz eingenommen, gewissermaßen ausgefüllt wird. Aber vielleicht bedarf es doch nur sehr einfacher menschlicher Erlebnisse, wie Gründung einer Familie,

Erziehung der Kinder, Sorgen und Hoffen um ein geliebtes Leben — und er wird an sich selber merken, daß er nicht nur in einer Welt der Ursachen und Wirkungen, sondern auch in einer Welt der Werte lebt. Wo aber Werte sind, da ist auch ein Zweck. Und in der Behauptung dieser Welt des Zweckes und der Werte wird die Religion immer einen sehr wichtigen Bundesgenossen haben an der Moral.

Darum ist auch die Lebensfrage für die Religion ganz und gar nicht ihre Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft, sondern ihre Auseinandersetzung mit der Moral.

Anmerkung. Ich möchte wenigstens anmerkungsweise ausdrücklich anerkennen, daß die berufenen Vertreter der Naturwissenschaft von heute durch die ungemeine Vorsicht ihres Forschens und Urteilens vor Grenzüberschreitungen ihrerseits behüteter sind, als es ihre Vorgänger je waren. Damit soll nicht gesagt sein, daß sie eine freundlichere Stellung zur Religion einnehmen. Dies bleibt Sache persönlicher Entscheidung. Aber die gegenwärtige Art des naturwissenschaftlichen Betriebs hat ohne Zweifel alte Hindernisse der Verständigung weggeräumt. Zum Belege für das, was ich meine, mag auf den wissenschaftlichen Jahresbericht verwiesen sein, den Professor Ranke in München auf der 27. Versammlung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft 1896 hielt. Als Generalsekretär der Gesellschaft schloß er seinen Bericht mit einer Darlegung der Verhandlungen über den Pithecanthropus, d. i. über die „von Herrn Eugen Dubois in Java gemachte Entdeckung einiger fossiler Knochen, als deren ursprünglichen Träger er eine »menschenähnliche Uebergangsform«, den Pithecanthropus, betrachtet." Nachdem er Virchows Urteil wiedergegeben hat, „daß weder der Pithecanthropus noch irgend ein anderer anthropoider Affe uns die typischen Merkmale des Vormenschen erkennen läßt", zieht er folgende Moral:

„Der Verlauf der Pithecanthropus-Frage hat uns wieder einen Beweis dafür gebracht, daß die sit venia verbo romantische Periode der unter Führung des Darwinismus neu belebten spekulativen Naturphilosophie schon vorübergegangen ist, die Zeit des frisch-fröhlichen Draufgehens mit klingendem Spiel

und fliegenden Fahnen, das urteilslose Publikum freudigen, staunenden Blicks hinterher."

Professor Ranke stellt dann zur Bestätigung dieses Satzes gegenüber Huxleys 1863 erschienene Schrift „Ueber unsre Kenntnis von den Ursachen der Erscheinungen in der organischen Natur", übersetzt und gebilligt (nur daß Huxley ihm nicht weit genug ging) von Karl Vogt, und die nüchterne Kritik, mit der der Herausgeber der 1896 erschienenen zweiten Auflage der deutschen Bearbeitung, ein jüngerer Zoologe, Fritz Braem, die begeisterte naturphilosophische Divination seiner Vorgänger zu begleiten sich wissenschaftlich verpflichtet sah. Es handelt sich um die wichtige Frage, ob das Leben auf chemisch-physikalische Vorgänge zurückzuführen oder daraus herzuleiten sei. Braem stellt fest, „daß die Umsetzung unorganischer Kräfte in Lebenskraft immer nur durch einen lebendigen Organismus vermittelt wird, daß also stets eine unbekannte Größe dabei ins Spiel tritt, die wir auf chemisch-physikalischem Wege nicht zu erklären vermögen". Professor Ranke schließt seinen Bericht mit den Worten: „Das ist der modernste Standpunkt der Wissenschaft. Die kritische Methode siegt." Vgl. Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 27. Jahrgang, Nr. 9.

Diese vorsichtig abwägende, sich selbst mit äußerster Gewissenhaftigkeit kontrollierende Naturwissenschaft ist es, mit der allein heute das religiöse Bewußtsein sich auseinanderzusetzen Ursache hat, wenn es eben mit Naturwissenschaft sich auseinandersetzen will. Einen gleichen Verzicht freilich, wie diese empirisch-kritische Wissenschaft, kann die Religion, will sagen die Frömmigkeit, nicht üben. Sie lebt von ihrem „Herrschaftsanspruch". Wohl aber könnte die Theologie, die Wissenschaft von der Religion, eine ähnliche Selbstkritik üben, wie die heutige modernste Naturforschung; und sie muß es, sofern sie Wissenschaft sein und bleiben will.

Religion und Kunst

Weshalb zwiſchen Naturwiſſenſchaft und Religion ein Zwieſpalt beſtehen ſoll, wird in fünfzig oder hundert Jahren Niemand mehr begreifen. Beide Größen ſind in ihrer Art, in ihrem Intereſſe, in ihrer ganzen Beziehungswelt ſo verſchieden, daß ſie ſo wenig mit einander Krieg führen können wie etwa ein Landheer und eine Flotte. Ihr Wert verhält ſich etwa wie der eines Diamantrings und eines Traurings; dort iſts ein Geldwert, hier ein Affektionswert; an welchen der einzelne Menſch ſein vornehmliches Intereſſe hängt, iſt ſeine Sache. Oder man kann ſagen: Naturwiſſenſchaft und Religion machen ſich ſo wenig das Leben ſtreitig wie die Sauerſtoff ein-, Stickſtoff ausatmende Tierwelt und die Stickſtoff ein-, Sauerſtoff ausatmende Pflanzenwelt; Nichts hindert ſie, neben und für einander zu leben. Vorausſichtlich wird die Naturforſchung und ihre Verwertung in der nächſten Zukunft noch ungeheure Fortſchritte machen; die Religion wird dadurch in ihrem innerſten Weſen nicht verändert oder gar vernichtet werden. Wie die Religion Kopernikus (man verzeihe das Wort, ich finde kein treffenderes) verdaut hat, ſo wird ſie auch Darwin verdauen. Die Naturwiſſenſchaft iſt berufen, der Religion einen großen Dienſt zu thun, wie Alles, was aus der Wahrheit iſt: den Dienſt der Reinigung von unvollkommnen, unechten Elementen. Die Religion ſoll der Naturwiſſenſchaft dafür einen wichtigen Gegendienſt thun: daß ſie ſie richtig einordnen hilft in die Welt der moraliſchen, zweckvollen Perſönlichkeit.

Daß die Naturwissenschaft nicht geeignet ist, die Religion abzulösen, findet seine Bestätigung in folgender Thatsache. Wo man eine auf naturwissenschaftlichem Fundament aufgebaute neue Weltanschauung zu schaffen versucht hat in idealer Konkurrenz mit der Religion, hat man Hilfe geholt bei anderen Geistesmächten, die ebenfalls der Naturwissenschaft gegenüber sehr andersartige Größen sind, und zwar vor allem bei der Kunst.

Das klassische Buch für diesen Standpunkt ist „Der alte und neue Glaube" von David Friedrich Strauß, erschienen im Jahre 1872.

Dieser neue Glaube verzichtet auf den Halt der Religion und zieht sich auf die Freude an der Kunst zurück. Er hat ohne Zweifel viele Anhänger, besonders in gebildeten Kreisen. Und noch öfter wohl praktisch als grundsätzlich dient die Kunst als Ersatz der geschichtlichen Religion. Hier steht es also ganz anders als zwischen Religion und Naturwissenschaft: Religion und Kunst sind wirklich verwandte Lebensmächte. Die Kunst ist der Religion gegenüber Alles: Freundin, Konkurrentin und Feindin.

Weilen wir noch ein wenig bei einer vergleichenden Prüfung von Naturwissenschaft, Religion und Kunst. Die Naturwissenschaft hat es mit der Welt der Erscheinung zu thun. Das Wissen von ihr zu mehren ist ihr Streben. Es handelt sich da zunächst um ein indifferentes Wissen, d. h. um ein solches, dessen Inhalt mit gleicher Genugthuung hingenommen wird, ob er nun alsbald für das Menschenwohl nutzbar zu machen ist oder nicht. Das Wissen ist umso besser, je sicherer die Beweise, auf denen es ruht. Aber die herrliche Frucht, die der Naturwissenschaft erwachsen ist durch die sie sich vor dem blödesten Auge als eine Wohlthäterin der Menschheit bewährt hat, ist, daß sie uns Mittel und Wege an die Hand giebt, diese Welt der Erscheinung selbst zu verändern: die moderne Technik.

Religion hat es ihrem innersten Wesen nach mit einer unsichtbaren Geisteswelt zu thun, die über und in dieser Welt der Erscheinung existiert. Sie bringt es zu keinem sicheren, auf Beweisen ruhenden Wissen, sondern vielmehr zu einer subjektiv-persönlichen Gewißheit, die auf Motiven, moralisch-geistigen Beweggründen ruht. Die ganze Erscheinungswelt kommt für sie nur inbetracht als Mittel zum Zweck, als Schauplatz innerer Erfahrung und geistiger, persönlicher Arbeit. Diese vermag allerdings auch auf die Erscheinungswelt verändernd einzuwirken, aber die Wirkungsweise ist eine ganz andere, viel minder auffallende und zugängliche, als die der modernen Technik.

Und nun das Wesen der Kunst, das viel umstrittene. Uns genügt das Wort des Altmeisters:

Vom Können kommt die Kunst,
Die Schönheit kommt vom Schein.

Die Kunst baut inmitten dieser Welt der Erscheinung eine Welt des Scheines auf. Sie zaubert eine Wirklichkeit hervor, deren Reiz eben darin besteht, daß sie im gemeinen Sinne nicht „ist".

Wer das kann, ist ein Künstler. Wer, was des Künstlers Genius hervorbringt und darreicht, genießen kann, hat künstlerischen Genuß. Die Wirkung ist eine gewisse Stimmung, die das Leben in seiner Alltäglichkeit verklärt, ist Erhebung in eine Welt der Illusion, von der ein Schimmer auf die Welt der Erscheinung fällt, die aber an sich nichts Umgestaltendes hat.

Der Unterschied zwischen dem, was die Religion, und zwischen dem, was die Kunst will, ist also groß. Die Religion kennt eine Wirklichkeit hinter der Erscheinung und sie macht den Anspruch, daß jene höhere Wirklichkeit irgendwo auch in dieser

Welt siegreich herrschen soll. Die Kunst will von dieser Welt sein. Aber sie will inmitten der Erscheinungen dem Schein, der Illusion, der schönen Täuschung eine Stätte schaffen. Mit allem Bewußtsein wollen dies die Einen, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, die Andern. Gewiß ist in aller Kunst ein Stück greifbarer Erscheinungswelt gegeben. Am gröbsten drängt sich uns das bei der Architektur auf. Aber unter den Künsten nimmt gerade die Architektur eine eigentümliche Stellung ein; man kann oft fragen: ist sie mehr Kunst oder mehr Technik? Jedenfalls darf sie für unsre Erörterung mehr bei Seite bleiben, da Niemand verlangen wird, daß gerade die Architektur als Ersatz für die Religion inbetracht komme. Für uns handelt es sich um die bildende Kunst im engeren Sinne (Malerei und Plastik), die Musik und die Poesie. In allen Hervorbringungen auch dieser Künste steckt reale Wirklichkeit: die Leinwand und der Farbstoff; die Bühne, die Schauspieler, die Kulissen; das Papier, worauf, und die Schwärze, womit das Gedicht oder der Roman gedruckt sind; das Instrument und die Menschenstimme, die dem musikalischen Vortrag dienen. Aber das alles muß für das echte Kunstempfinden da sein, als wäre es nicht da. Jeder Kunstgenuß würde doch aufhören, wenn wir im „John Gabriel Borkman" z. B. nicht eine Dichtung vor uns hätten, sondern Zeugen sich wirklich so vor uns abspielender Familienszenen wären. So rauben sich Viele den Genuß, indem sie nur die wirklichen Schauspieler vor sich sehen. Oder: wenn diese gemalte Madonna, diese gemalte Landschaft wirklich wären. Ich hätte dann vielleicht eine Freude ganz anderer Art, vielleicht reinerer, höherer Art; aber von Kunst und von Kunstgenuß wäre dann doch keine Rede. Kurz, die Kunst lebt vom Schein und für den Schein.

Und eben dies ist in der Religion unerträglich. Zu einem Gott, der Illusion ist, beten wir nicht. Einen Prediger, der

Religion und Kunst

Eine solche Religion kann jederzeit abgelöst werden durch die Kunst. Ihr Wesen ist Schwärmerei, ihr Ertrag für das Willensleben gleich Null. Wundervoll lernen wir sie aus dem schon berührten Faustmonolog kennen: der Mann, der dort in so hohen Worten die ästhetische Religion verkündigt, ist derselbe, der Gretchen alsbald verführt.

2. Aber alle Religion bedarf der Phantasie. Zum Beten gehört Phantasie. Es ist keine Vorstellung, keine Rede möglich von dem unsichtbaren, über die Erscheinungswelt erhabenen Gott, und von der ganzen Geisteswelt, in der der religiöse Mensch lebt, ohne Zuhilfenahme der Phantasie. Jesus redete in Gleichnissen. Wenn wir Gott Vater nennen, so ist das ein Bild. Jenes Tiefste im Alten Testament, die Geschichte vom Sündenfall, ist nicht zum wenigsten ein Erzeugnis der Phantasie.

Gilt dies von den religiösen Wahrheiten, den unvergänglichen, gegenwärtigen, daß wir sie in keinem anderen Kleide haben, so gilt das noch mehr von den Erinnerungen. Unser Christusbild ist ein Werk der Phantasie. Nicht nur das Christusbild der Kunst, sondern auch das der Geschichte und der Predigt. Selbst zur kritischen Geschichtsforschung gehört Phantasie, wie viel mehr zur Glauben stärkenden und Glauben weckenden Verkündigung geschichtlicher Begebenheiten. Am meisten aber bedient sich der Phantasie die religiöse Hoffnung. Das Reich der christlichen Hoffnung ist geradezu das Reich, der Tummelplatz der christlichen Phantasie. Sie redet in tausend Bildern. Der lebendig hoffende Christ bringt es einfach nicht fertig, nur zu sagen: Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist. In unerschöpflichen Liedern redet er von einem Jerusalem droben mit güldenen Gassen, von einem Thronsaal, in dem die Verklärten stehen um das Lamm her, Palmen in den Händen und mit weißen Kleidern angethan, von

grünen Auen und frischen Wassern — Bilder, die unter einander sich aufheben und doch für eine und dieselbe Hoffnung zeugen.

Dieser Dienst der Phantasie ist in der Religion ganz ungefährlich, so lange die Phantasie unter der Zucht einer gesunden religiösen Erfahrung steht. Wo aber das Phantasieleben Verstand und Willen überwuchert, ist es der Tod der Religion. Die Geschichte der Kirchen, des Gottesdienstes und der Theologie ist voll von abschreckenden Exempeln.

3. Alle Religion bedarf der Kunst. Insbesondre für den Kultus. Gleichviel ob er mehr Opferkult oder Gemeindeversammlung ist. Begnügen wir uns zur Erläuterung mit einem Hinweis auf die römische und auf die protestantische Kirche.

Im Mittelpunkt des römisch-katholischen Gottesdienstes steht das Meßopfer, d. i. das wirkliche Wunder der Verwandlung der Hostie in den Leib Christi, der alsdann in unblutiger Wiederholung des Opfers auf Golgatha Gotte geopfert wird. Hiezu braucht die römische Kirche einen Raum, der als Wunder- und Opferstätte dient, und einen Raum, die Menge der anbetenden Gläubigen zu fassen. Diesen Doppelraum schmückt sie aus mit aller erreichbaren Fülle dienender Kunst, je reicher, je stolzer, je erstaunlicher desto besser, zur Ehre Gottes und seiner Kirche auf Erden. Das höchste Ziel, das sie dabei der Kunst steckt, in Architektur, Malerei und Musik, ist dabei nicht nur der begleitende Schmuck des heiligen Ortes, sondern die Kunst soll selber, soweit sie vermag, das göttliche Wunder des Meßopfers predigen und versinnlichen.

Die evangelische Gemeinde braucht vor allen Dingen ein Versammlungshaus. Sie braucht eine Kunst, die Gemeinde zusammenzufassen: den Kirchengesang; eine Kunst, die ihre Stimmung begleitet: die Orgel; eine Kunst, die ihre Erkenntnis

und ihren Entschluß fördert: die Kunst des Predigers. Auch in evangelischen Kirchen ist die Kunst zur selbständigen freien Predigerin geworden — es genügt, den Thomaskantor von Leipzig zu nennen, Johann Sebastian Bach. Aber wie aus der reformierten Kirche der Dienst der Kunst jeweilen fast verbannt gewesen ist, so hat sie auch in der lutherischen niemals eine führende, sondern immer nur eine begleitende Rolle gehabt.

So dient auch die Kunst dem Familienkreise zur häuslichen Erbauung. Der Choral geht einfach aus der Kirche mit ins Haus. Jeder Einzelne zieht nach dem Maße seines ästhetischen Vermögens die Kunst in den Dienst seiner häuslichen Andacht. Nur Pedanterie wird hier versuchen, Regeln aufzustellen und Schranken zu ziehen. Hören wir, was Schleiermacher an seine Braut Henriette von Willich schreibt (unter dem 27. November 1808):

„Das Bild stimmte mich zu einer schönen ernsten Andacht, und weil mir dabei einfiel, was Du mir schriebst von der Erhöhung des religiösen Gefühls durch die Kunst, so warst Du mir auf das lebendigste gegenwärtig. Liebe, sei ja nicht bedenklich und wolle nicht scheiden, was Gott selbst aufs innigste verbunden hat; Religion und Kunst gehören zusammen wie Leib und Seele. Wenn Du rein von innen heraus im höchsten Grade erregt bist, so strömst Du bei Deiner musikalischen Anlage gewiß aus in Gesang, und so ist auch in der Kirche Gesang und Musik das Band und das Pfand der gemeinsamen Erregung, und eben die Gemeinschaft erhöht ja natürlich das, was in jedem Einzelnen vorgeht. Es würde mir ordentlich traurig sein, wenn Dir Musik und Gesang gleichgiltig wären in der Kirche und Du irgend glaubtest, dasselbe haben zu können ohne sie . . ."

Also die Kunst im Dienste der Religion ist in dem Maße

unentbehrlich, als der religiöse Mensch ästhetisch beanlagt ist und es sich um die Hervorrufung oder Sammlung gemeinsamer Empfindungen in einer Gemeinschaft handelt.

Damit sind aber die Wechselbeziehungen zwischen Kunst und Religion nicht erschöpft. Wir haben sie bisher aufgesucht, indem wir von der Religion ausgingen. Nehmen wir jetzt unsren Ausgangspunkt von der Kunst und ihrer Geschichte.

Von Anfang an begegnet uns die Kunst in engster Verbindung mit der Religion. Zwar Uranfänge finden wir schon beim vorgeschichtlichen Menschen, über dessen religiösen Stand wir Nichts aussagen können. Und zwar in der Gestalt des Kunstgewerbes. Aber große Aufgaben hat erst die Religion dem Künstler gestellt: Kultusräume, Götterbilder, Festspiele, Musik und Tanz. War die Wissenschaft von alters her die Magd, die Sklavin der Religion, so war die Kunst ihr die liebe Tochter. Aus dem Dionysoskult ist die griechische Tragödie und Komödie hervorgegangen. Die mittelalterliche Kirche bot dem Volk an ihren Festen die Mysterien. Die brahmanische und buddhistische Religion, der persische Muhammedanismus haben ihre Spiele. Unser heutiger Katholizismus hat Oberammergau, unser Protestantismus die Lutherfestspiele und Verwandtes hervorgebracht. Israel, das sich von Jehova kein Bildnis machen durfte, ehrte ihn mit Tanz und Psalmen.

Auf dem Boden der Reformation ist das Kirchenlied emporgeblüht. Auch einen Tempel hatte Israel. Andere Religionen haben von der Kunst Legionen von Tempeln und Kirchen gefordert, dazu Bilder in Farben, Glas, Holz, Stein und Erz.

So war auch die Schätzung der Kunst von kirchlicher Seite zumeist eine hohe. Die heiligen Bilder waren der Kirche

des Mittelalters „die Bibel der Laien". Einem Luther stand die Musika „nahe der Theologie". Dürer preist den Nutzen einer göttlichen Kunst, die „gebraucht wird zu guter heiliger Vermahnung". Aber anders empfand Michelangelo, der älter gewordne. Und sowie der Kunsthistoriker an das fünfzehnte, sechszehnte Jahrhundert kommt, hört das Interesse für Kirche und Religion auf: Die Kunst wird weltlich!

5. Auch im Mittelalter hat es profane Kunst gegeben, aber mehr per nefas, sündhafterweise, wie es überhaupt weltliches Leben gab per nefas, sündhafterweise. Die profane Kunst war eine Kunst zweiten Ranges, die Künstler, die sich damit befaßten, vielleicht liebenswürdige, aber im Grunde unartige Kinder — im Notfall mußte die Mutter Kirche mal mit der Rute dreinschlagen.

In der Renaissancebewegung hat die Kunst ihre Selbstbefreiung vom kirchlichen Joch vollzogen. Aber doch nur unvollkommen. Vollendet ward ihre Emanzipation erst durch die Reformation. Ja, im Bereiche einer radikaleren Richtung wurde die Schätzung der profanen und kirchlichen Kunst geradezu auf den Kopf gestellt: die Bilderfeinde zerstörten die religiösen Kunstwerke und ließen nur die profane Kunst gelten. Soweit ging die lutherische Richtung nicht. Aber auch sie hat der profanen Kunst ungeheuren Vorschub geleistet, indem sie dem irdischen Berufe an sich eine hohe Bedeutung gab und so auch dem Künstler zu einem guten Gewissen verhalf, das unabhängig war von dem Gegenstande, den er malte, und von dem Dienst, dem sein Gemälde bestimmt wurde.

Seitdem wissen wir: ein Bild ist nicht darum und nur dann schön, weil es einen religiösen Gegenstand behandelt, ein Devotionsbild ist. Sondern es ist schön, sobald der Künstler etwas kann, uns zum Erlebnis einer Illusion hilft. Aesthetischer Genuß ist eine Gottesgabe wie jede andere; der religiöse Mensch

nimmt sie dankbar hin, wo und wie sie ihm beschert wird. Er verlangt vom Künstler, daß er mit höchster Anspannung seine Kräfte dem Zweck opfert, Werke hervorzurufen, wie eben gerade er sie hervorbringen kann. Er lobt den Schöpfer, wo es dem Künstler gelungen ist, mag er eine Tragödie oder einen Roman, eine Oper oder ein Liebeslied, Raffaels Fresken in der Farnesina, den Apoll von Belvedere oder die Tempel von Pästum genießen. Er hat dafür dieselbe Erkenntlichkeit, wie für das tägliche Brot, für irdische Ehren, für Freundschaft und Liebe, oder für eine wirkliche schöne Landschaft, die ohne die Vermittelung des Künstlers unmittelbar aus Gottes Hand hervorgegangen ist.

Man kann von diesem Standpunkte aus die Frage aufwerfen: Giebt es überhaupt eine „religiöse Kunst"? Und man kann gut protestantisch nur antworten: Nein. Es giebt nur Eine Kunst. Oder wenn man lieber will: es giebt eine echte Kunst und eine Afterkunst.

Es ist eben die Stellung der Religionen und Konfessionen zur Kunst sehr verschieden. Noch heute wird die katholische Kirche sehr scharf eine heilige Kunst unterscheiden und fordern. Sie macht ja auch Anstrengungen, diese heilige, vom Profanen abgewandte, dem kirchlichen Dogma und Kultus korrekt dienende Kunst zu erhalten und zu fördern. Auch in der evangelischen Kirche giebt es christliche Kunstvereine. Es ist ja auch in ihr selbstverständlich erwünscht, daß Künstler sich von religiösen Gedanken inspirieren lassen und auch für ihren ästhetischen Bedarf sorgen. Es ist aber auch selbstverständlich, daß das geschieht. Der Künstler und seine Kunst werden sich ebenso in den Dienst der evangelischen Frömmigkeit stellen können, wie in den der Gottlosigkeit und Unsittlichkeit. Jede innere Stimmung und Ueberzeugung kann im Kunstwerk vom Künstler ausgedrückt werden. Und wo ihm künstlerische Aufgaben gestellt

sind, da wird er auch seine Kraft hinwenden. Das gottesdienstliche Interesse an der Kunst ist nun aber einmal im Protestantismus ein ganz anderes als im Katholizismus. Zur „Kirche" braucht er einen traulichen Raum für eine vertraute Gemeinde, dazu vor allen Dingen sammelnde und vertiefende Musik. Protestantisch ist es, daß man eine gute und edle Kunst in die Häuser einführt. Ludwig Richtersche Bilder an den vier Wänden daheim, das ist protestantisch gedacht wichtiger als ein Altarbild in der Kirche.

Kurz, wir verlangen im Namen unsrer evangelischen Religion von der Kunst nicht, daß religiöse Gegenstände bevorzugt werden, und daß sie, einmal gewählt, zum Dienst der Devotion ausgeführt werden. Wir erwarten von der Kunst ihr Teil auch für unser religiöses und gottesdienstliches Bedürfen. Aber wir können, dürfen und sollen auch am rein Natürlichen und Irdischen unsre Freude haben, wir erkennen das Recht der Sinnlichkeit in der Kunst und damit das moralische Recht der profanen Kunst an.

Es giebt nur Eine Kunst. Ein so ganz religiös empfindender Maler wie Wilhelm Steinhausen wird doch nichts weiter sein wollen als ein Künstler, einer in der ganzen großen Reihe der Einen göttlichen Kunst, und nicht ein besonderes Reich religiöser Kunst für sich beanspruchen. Das ist zugleich protestantisch und zugleich künstlerisch gedacht. Oder Bach! Wir werden ihm doch nicht das anthun, daß wir ihn für eine besondere Abart Kunst, nämlich die religiöse, in Anspruch nehmen! Er war ein großer Künstler, das genügt, und unsre evangelische Kirche ist stolz darauf, daß dieser Künstler mit seiner Gabe sie reich gemacht hat.

6. Wo bleibt also der Herrschaftsanspruch der Religion gegenüber der Kunst? Er macht sich geltend wie gegenüber der Wissenschaft: Dort will ja die Religion auch nicht über die

Wissenschaft herrschen, sondern über die diese Wissenschaft treibende, für sie interessierte, von ihr belehrte Persönlichkeit. So will sie auch nicht die Kunst beherrschen, sondern die künstlerisch schaffenden und genießenden Menschen.

Der Künstler soll religiös sein, soll wissen, wem er seine Begabung dankt, soll sie gewissenhaft verwenden im Dienst der Mitmenschen, das Reich der Schönheit und des Scheins nicht für das Einzige erachten, das existiert, denken, daß es gilt fürs Ganze zu schaffen, daß auch in der schöpferischen Thätigkeit der Phantasie doch Wahrheit und Reinheit walten soll. Die reines Herzens sind, werden doch schließlich auch als Künstler mehr schauen denn Andere. Im übrigen, ob er Tierstücke malt oder christliche Historien, Lustspiele dichtet oder Oratorien komponiert, ist seine Sache. Und so soll auch der Kunst genießende Mensch allerlei Kunstgenuß richtig einzuordnen vermögen in sein inneres Leben, daß er dadurch nicht ärmer, sondern reicher wird. „Alles ist euer, ihr aber seid Christi" sagt Paulus. Religion und Kunst sollen in jedem Menschen eine Personalunion eingehen, und daß die in der richtigen Mischung und im richtigen Gleichgewicht zustande komme — da siehe du zu.

Es kann aber schließlich vom religiösen Interesse aus nicht nachdrücklich genug gegen die Verwechselung der ästhetischen und religiösen Empfindung protestiert werden. Stimmung ist es, worin beide sich begegnen. Die ästhetische hat die Eigenheit, daß die Wirklichkeit des Gegenstandes, an dem sie sich entzündet, ihr gleichgiltig ist; die religiöse, daß sie ohne den Gedanken einer großen und hohen Wirklichkeit, die hinter ihren Erregungen liegt, nicht leben kann. Die ästhetische hat kein Interesse, auf den Willen zu wirken; die religiöse hat an der Bestimmung unsres Willens ihr letztes eigentliches Ziel. Was wir meinen, wird eine kleine, wahrhaftige Anekdote hell beleuchten. In einer pietistischen Kolonie traf einmal Jemand

einen bekannten Roué. Auf die Frage: Wie kommen Sie denn hierher, Herr Baron? bekam er zur Antwort: „Ich pouſſiere hier meine religiöſen Sentiments.“

Die Leute, denen die Religion nichts weiter iſt als eine Gefühls- und Nervenerregung, ſind vollkommen dafür reif, daß ihnen die Religion durch die Kunſt erſetzt werde. Darum ſollen aber auch die Kirchen, die lebendig bleiben wollen, ſich hüten, in ein äſthetiſches Weſen zu verfallen.

Goethe kannte und ſchätzte doch einigermaßen die Kunſt. Und wie mahnt er?

Jüngling, merke dir bei Zeiten,
Wo ſich Geiſt und Sinn erhöht,
Daß die Muſe zu begleiten,
Doch zu leiten nicht verſteht!

Religion und Moral

Entſcheidend für die Bedeutung der Religion im modernen Geiſtesleben iſt ihr Verhältnis zur Moral. Warum?

Einmal liegt dies im Weſen der Moral begründet. Die Moral tritt unter allen Umſtänden als höchſte Autorität auf. Der kategoriſche Imperativ, das unbedingte Pflichtgebot leidet keinen Widerſtand, auch nicht von der Religion. Will die Religion ihren Herrſchaftsanſpruch an die Menſchheit zur Geltung bringen, ſo kann ſie es nur im Bunde mit der Moral.

Dazu kommt nun heute, daß unſer Zeitalter im beſondren Sinne ein moraliſches iſt. Nicht daß die Menſchen heute beſſer wären als früher. Das würde ſehr ſchwer zu kontrollieren ſein. Aber gewiſſe moraliſche Begriffe ſind allgemein anerkannt, die Berufung auf die Moral iſt durchſchlagend in der öffentlichen Meinung. Daß in Litteratur und Kunſt, in beſtimmten Geſellſchaftskreiſen man ſich wider dieſen Zuſtand auflehnt, um ſo kecker und frecher ſich geberdet, beweiſt nichts gegen den moraliſierenden Zug der herrſchenden Strömung, im Gegenteil, er beſtätigt ihn. Auch die Heuchelei, die neben der herrſchenden Moral hergeht, iſt eine wohl verſtändliche Folgeerſcheinung ihrer Herrſchaft. Man denke an das, was die Engländer Cant nennen. Rein egoiſtiſche Strömungen thun im Intereſſe des Erfolges gut, ſich ein moraliſches Mäntelchen umzuhängen. Will man Belege im einzelnen, ſo denke man an die Forderung, daß zur Beſſerung der ſozialen Mißſtände „Opfer“ gebracht werden müſſen — dieſer Forderung wird

nicht leicht eine Instanz offen zu widersprechen wagen. Oder man erinnere sich an die schamlose Unsittlichkeit an den Höfen in früheren Jahrhunderten: sie wäre heute nicht mehr möglich.

So sind denn auch unmoralische Religionen in unsrer modernen Gesellschaft nicht mehr möglich. Der Staat schon duldet sie nicht. Die Religionsfreiheit hat ein Ende gegenüber Kulten und Gemeinden, die der herrschenden Moral widerstreiten. Ein Muhammedaner wird es schwer haben, in Deutschland seine volle religiöse Freiheit auszuüben. Die Mormonen haben selbst im freien Amerika mit ihrer Vielweiberei schmerzliche Erfahrungen gemacht.

Aber in diesem „moralischen Zeitalter" wird überhaupt namens der Moral der Religion ihr Existenzrecht mehr oder minder bestritten. Wenigstens sucht man sie in die Stellung einer moralisch minderwertigen persönlichen Liebhaberei zurückzudrängen. Es ist nötig, dabei ein wenig zu verweilen.

Die „ethische Bewegung" predigt eine von den historischen Religionen unabhängige Moral. Sie will die verständigen Leute zur Pflege eines geläuterten Menschentums sammeln — abgesehen von ihren religiösen und metaphysischen Sondermeinungen. Sie faßt den Menschen schlicht und einfach nach seiner irdischen Erscheinung ins Auge, dringt auf Entfaltung seiner Persönlichkeit und erwartet davon Förderung des gesamten Menschengeschlechts, d. i. des Guten. Die Religionsgesellschaften klagt sie an, daß sie der Moral schlechten Dienst leisten, indem sie ihren sittlichen Inhalt an religiöse Vorstellungen knüpfen, die aus einem anderen Gebiet hergenommen sind. Die üble Folge davon sei, daß sie sich über ihren geistigen Besitz streiten, statt die Menschen zur Einigkeit und Einheit zu führen, und daß Viele, denen ihre Religion abhanden gekommen ist, den moralischen Halt mit verlieren. Denn die Religionslehre sei überall in Zerbröckelung und Zersetzung begriffen. Zum Glück

seien das praktische Leben und das religiöse Leben zwei verschiedene Dinge. Man könne jenes regeln und heben ohne die Religion, ja viel besser. Das Moralische sei weder ein Bestandteil des Religiösen, noch Mittel zum religiösen Zweck. Das Moralische habe seine Kraft in sich; seine Autoritäten seien Vernunft und Erfahrung, Wissenschaft; sein Zweck die Menschheit; sein Bekenntnis: ethische Kultur, Humanität! Den Schatz von Erfahrungen und Idealen, den das gegenwärtige Geschlecht überkommen habe, gelte es zu reinigen und zu mehren, damit künftige Geschlechter zu einem noch erhöhten Dasein sich entwickeln können. Alles komme daher auf die bewußte Erziehung in diesen Grundsätzen an. Und auf die Schaffung einer gerechteren sozialen Ordnung.

Seit 1876 besteht das, was man in engerem Sinne die ethische Bewegung nennt. Aber eine Fülle verwandter Bestrebungen ist vorhanden. Es muß genügen auf Herrn von Egidy und seinen Anhang, auf den Neubuddhismus, auf das Freidenkertum hinzuweisen. Aber auch ältere Vereinigungen stehen im Dienst der gleichen Gedanken und ziehen daraus neues Leben: die freireligiösen Gemeinden, die Freimaurer. Und zu ihnen steht mehr oder minder die Moralphilosophie aller Zeiten.

Dem gegenüber muß ein zwiefaches Zugeständnis gemacht werden. 1. Moral ist möglich ohne Religion. 2. Die Moral ist unendlich oft gefährdet worden durch die Religion.

Moral ist möglich ohne Religion. Man kann nicht nachweisen oder auch nur wahrscheinlich machen, daß alle Moral aus der Religion hergekommen sei. Gewiß schließen bestimmte Religionen eine bestimmte Gestaltung der Moral in sich. Aber Moral hat es ohne Zweifel gegeben, ehe es Religion gab, schon bei den prähistorischen Menschen. Moral bildet sich autochthon noch immer überall, wo Menschen zusammen wohnen, zusammen arbeiten, auf einander angewiesen sind. Es können

nicht Zwei oder Drei zuſammen leben, ohne daß ſich eine gewiſſe Gewohnheit ihres gegenſeitigen Verhaltens herausbildet; dieſe wird für ſie und Andere zum Geſetz; die Sitte bringt Sittlichkeit hervor, d. i. eine Ueberzeugung von dem, was gut, recht und geziemend iſt, weiterhin auch eine Uebung dieſer Sittlichkeit, die eine freiwillige ſein kann, aber auch eine mehr oder minder unfreiwillige. Tritt ihre Forderung auf mit dem Anſpruch unbedingter Verbindlichkeit, ſo ſind wir auf der Höhe des kategoriſchen Imperativs angelangt.

Dieſen Gedankengang kann man ergänzen und ſtützen durch den Hinweis auf zwei Thatſachen. In den niederen Religionsgeſellſchaften, unter der Herrſchaft der Naturreligionen, geht die Moral mehr oder minder unabhängig neben der Religion her. Wir finden bei heidniſchen Völkern, die im dicken Aberglauben ſitzen, Züge reinſter Tugend. Die innige Verknüpfung von Moral und Religion iſt erſt auf einer höheren Stufe der Religionen gegeben. — Sodann begegnen uns heutzutage oft genug Menſchen von großer moraliſcher Tüchtigkeit, die der Religion völlig entfremdet ſind. Man könnte ſagen, und hat es oft geſagt: Dieſe Leute haben dennoch ihre Moral aus den hiſtoriſchen Religionen, unter deren Einfluß auch ſie aufgewachſen ſind. Das mag richtig ſein, ſtößt aber die Thatſache nicht um, daß für ſie als Individuen jede Verbindung von Moral und Religion aufgehört hat.

Moral iſt auch unendlich oft gefährdet worden durch die Religion. Denn einmal giebt es unmoraliſche, grauſame, unzüchtige Kulte. Was bei uns ſelbſt vor dem Geſetz, geſchweige vor dem öffentlichen Gewiſſen Verbrechen, Sünde iſt, iſt dort Gottesdienſt, religiöſe Pflicht. Man denke an den Baal- und Aſtartekult im Altertum, an Menſchenopfer und Unzuchtsgräuel in afrikaniſchen und indiſchen Religionen — die ganze heidniſche Welt iſt von dergleichen voll.

Aber auch in den moralischen Religionen tritt oft die Religion als Feindin oder Konkurrentin der Moral auf. Was nennen wir moralische Religion? Eine Religion, die von vornherein mit einer moralischen Tendenz, mit einer bestimmten moralischen Forderung auftritt, in der also ein organischer Zusammenhang stattfindet zwischen Religion und Moral. Diese mit der Religion verbundene Moral kann nun eben eine sehr zu beanstandende sein. Man denke an die wunderliche Mischung von ernster Tugend und von sinnlicher Zügellosigkeit, von Fatalismus und Fanatismus im Islam. Es giebt Religionen, die fast in der Moral aufgehen, und die eben doch gerade darum zu beanstanden sind, weil sie eine minderwertige Moral konservieren: ich denke an die Religion des Konfuzius und des Buddha. Aber auch im Judentum und Christentum ist die Moral oft genug gefährdet und geschädigt worden durch die Religion. Nicht die groben Verirrungen sind dabei das eigentlich Interessante. Es existiert ja keine Sünde und Schande, die nicht unter dem Deckmantel und namens der Religion ausgeübt worden wäre. Aber verweilen wir lieber bei feineren Beispielen.

Eins der großartigsten und unveräußerlichsten Besitzstücke der moralischen Religionen ist der Gedanke der Vergebung. Er kann eine demoralisierende Wirkung haben. Und er hat sie thatsächlich oft genug gehabt, sowohl in der katholischen Beichtpraxis wie unter der evangelischen Gnadenpredigt. Als die Ablaßprediger im Anfang des sechszehnten Jahrhunderts Vergebung der Sünden ohne ernstes Dringen auf Reue und Nachlaß der Sündenstrafen um einen Pappenstiel verkündigten, kam Luther der bedrängten Moral zu Hilfe mit der dreiundvierzigsten seiner fünfundneunzig Thesen. „Wer dem Armen giebt und leihet dem Dürftigen, der thut besser als Ablaß lösen.“ Und umgekehrt, als Luther predigte, daß der Mensch nicht durch

Ausrichtung noch so heiliger Werke, sondern allein durch die innere Hingabe an Gott, durch die Gesinnung, den Glauben fromm und selig werde, lehnte sich die hausbackene Moral in dem ehrlichen Herzen Georgs des Bärtigen wider eine Lehre auf: „die die Leute nur sicher und ruchlos mache." Daß die Besorgnis des Herzogs vielfach gerechtfertigt worden ist, wer wollte das leugnen?

Religion ist eben etwas Selbständiges gegenüber der Moral. Diese beiden Geistesäußerungen der Menschheit leben in einer idealen Konkurrenz. Finden sie sich zusammen in einer Persönlichkeit oder in einer Gemeinschaft, so ist das eine wundervolle Sache. Oft aber verstehen sie sich nicht, fliehen oder bekämpfen sich.

Religion ist doch rein für sich betrachtet nichts anderes als ein Zusammenleben mit der wirklichen gegenwärtigen Gottheit. Hier liegt ihr direktes Interesse. Die Realität Gottes will der religiöse Mensch erleben, und zwar als eine solche, die jede andere „Realität" weit übertrifft. Was hat das zunächst mit der Moral zu thun?

Zweitens drängt sich in vielen Religionen hervor das Interesse an einem Fortleben nach dem Tode. Durch Gott und bei Gott will der religiöse Mensch nach Ablauf dieser irdischen Daseinszeit noch ein volles, ewiges Leben finden. Der Sieg des Christentums über die todesbange Welt des römisch-griechischen Altertums ist mit in erster Linie seiner kräftigen Auferstehungspredigt zu danken. Mit der Moral steht dieses Interesse in keinem notwendigen Zusammenhang, so gewiß es allerdings in ihren Dienst genommen werden kann und umgekehrt.

Ueberhaupt ist der Religion wesentlich der Gedanke eines Trostes im Zusammenbruch unsres irdischen Seins. Sie soll uns einen Halt geben, wenn große Schicksalsschläge uns zerschmettern wollen, wenn die kleinen Leiden des Tages an unsrem

Frieden nagen. Selbst von eigener Verschuldung soll sie uns erlösen, gerade dann mit erbarmender Liebe uns aufrichten, wo die Moral uns nur richtet, wo Niemand uns entlasten mag, wo wir uns selber nicht vergeben können. In alledem fehlt oft die Reflexion auf die Moral, oder sie ist nicht die richtige.

Wir haben also — den Zusammenhang aller geistigen Lebensäußerungen des Menschen natürlich zugegeben — in der Moral und Religion zwei selbständige Größen zu erkennen. Sind wir darüber einig, so entsteht die Frage: ob sie auf den Frieden mit einander angelegt sind? Zur inneren Einheit bestimmt? Ob irgendwann und wo in der Religions- und Sittengeschichte eine solche Einheit je erreicht worden ist?

Ich kenne nur eine Religion, von der man das sagen kann: die Religion der Bergpredigt.

Sie ist ganz Moral. „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen." „Es werden nicht alle, die zu mir Herr, Herr sagen, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel." „Wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß allda vor dem Altar deine Gabe und gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder." „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist."

Und sie ist doch ganz Religion. „Selig sind die Armen am Geist, denn das Himmelreich ist ihr." „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden." „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist."

Es ist ein völliges Ineinander von Religion und Moral. Die Rechtbeschaffenheit vor Gott, nach der sich der Mensch sehnen soll, wie ein Hungernder nach Speise, ist die vollendete Moral. Die Vollkommenheit, die die Gotteskinder an sich tragen sollen, darin sie Gott ähnlich werden sollen, ist die Barmherzigkeit. Wie der gütige und barmherzige Gott Sonnenschein und Regen nicht nur den Guten, sondern auch den Bösen zugute kommen läßt, so soll das Gotteskind auch seine Freundlichkeit nicht nur den nächsten Angehörigen zuwenden — das thun Heiden und Zöllner auch — sondern auch dem Feinde, selbst dem Feinde seines Glaubens und seiner Ueberzeugung. Die Pflicht der Versöhnlichkeit steht über jeder Kultuspflicht; Opfer, Gebet, Kirchgang, Abendmahlsgang haben vor Gott keinen Wert, wenn wir nicht vergeben unsern Schuldigern. Bringen wir das nicht fertig, so haben wir auch keine Vergebung von Gott. Ihn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt, das kann man auf gar keine andere Weise leisten, als indem man seinen Nächsten liebt, als sich selbst. „Das andere aber ist dem gleich" (Matth. 22 38).

Die ethische Bewegung der Gegenwart steht also nicht nur Religionen gegenüber, die ein mehr oder minder zweifelhaftes Verhältnis zur Moral haben, sondern einer Religion, die zugleich Moral ist. Was kann sie wider die vorbringen?

Nun zum Ersten, daß es diese Religion faktisch nicht giebt. Sie wird nirgends im Leben rein ausgeübt. — Antwort: Es giebt auch nirgends die reine Moral, die reine ethische Kultur. Es kommt auf beiden Seiten nur darauf an, wie hoch das Ideal ist, welche Kräfte es lebendig macht, inwieweit es annähernd erreicht wird.

Zum Zweiten wird man sagen: Die Religion der Bergpredigt ist, geschichtlich angesehen, zum Christentum entartet.

Sie hat den Beweis des Geistes und der Kraft nicht geführt. Wo ist die Jüngergemeinde des Bergpredigers geblieben? In unübersehbare Kirchen und Sekten und Richtungen ist das Christentum aufgelöst und zugleich erstarrt. — Antwort: Wo ist die Eine Gemeinde der reinen Moral? Ist auch nur eine theoretische Einheit der Ethiker und Moralphilosophen vorhanden? Schopenhauer, Gizycki, Nietzsche — wo ist das Band, das sie zusammenhält und ihren Anhang? Und wo wird die Eine Gemeinde der reinen Moral in zweitausend Jahren sein? Mag einer aus diesem Kreise die kühnsten Hoffnungen hegen, er thuts auf seine Gefahr. Aber schließlich wird ein nüchterner Geist auch unter den Freunden der reinen Moral doch nur dies zu hoffen wagen, daß eine Art unsichtbare Gemeinde von Menschen seiner Gesinnung unter den irrenden und fehlenden Völkern und Geschlechtern allzeit ihr gesegnetes Dasein haben werde. Das kommt dann auf dasselbe hinaus, was edle Christen an ihrer Religion haben und lieben, daß sie nämlich einer solchen unsichtbaren Gemeinde bereits anzugehören glauben, die seit fast zweitausend Jahren durch allen Wahn und Eigensinn der Menschheit hindurch ihren gesegneten Beruf gehabt hat. In ungezählten Individuen hat jene moralische Religion gewirkt, und sie thut es noch, und sie ist bisher weder durch die Praxis noch als Ideal überboten worden.

Zwar ist die Moral der Bergpredigt selber als Moral angefochten worden. Sie sei unausführbar, sagt man. Das bestreite ich einfach; es kommt ganz auf den Ernst an, mit dem der Einzelne sich unter ihr Sittengebot beugt. — Sie sei des Menschen unwürdig, sagt man ferner. Sie predige Demut, wo es gelte zu Selbstachtung und Selbstvertrauen zu erziehen; sie verlange Passivität, während wahre Tugend zur Aktivität dränge. Aber das sind ja alles Mißverständnisse. Diese Passivität ist ja im höchsten Maße aktiv. Christus hat niemals Größeres

gethan, als da er am Kreuze starb. Und jene sogenannte Demut ist recht verstanden eine königliche Tugend. — Endlich und vor allem, sie spekuliere auf jenseitigen Lohn. Darüber wäre viel zu sagen. Es muß hier das Eine genügen, daß wer auf den Lohn im Jenseits spekuliert, ihn nimmermehr erlangen wird. Nur wer das Gute um des Guten willen thut, den liebt Gott und macht Er reich über Bitten und Verstehen.

Und überboten soll die Moral der Bergpredigt sein? Etwa durch die buddhistische Moral?

Die buddhistische Moral ist von höchstem Interesse und aller Ehre wert. Aber sie ist Verneinung des Lebens: denn Leben ist Leiden. Höher als Rechtschaffenheit gilt, sich zu versenken bis zum Schwinden des Bewußtseins, alles Fühlens und Mitfühlens: „Wer noch ein Liebes hat, hat noch ein Leiden." Die buddhistische Moral und Religion mag dem Wesen der ostasiatischen Völker entsprechen, mag dort ihre Mission haben: zur geistigen Regsamkeit und Tüchtigkeit hat sie sie jedenfalls nicht erzogen. Geläutertes Menschentum, Geist und Kraft will doch die „ethische Kultur", aber der Buddhismus hebt ja gerade das Eigenleben des Menschen auf! Das bedeutet der Weg der Erlösung, den Buddha führt, der Weg zum Nirwana, d. h. auf deutsch zur Verlöschung.

Oder überboten soll sie sein durch allerlei weise Sprüche? Aus Seneka, Mark Aurel, Plato, den Veden? Man sammle tausend und abertausend Sprüche aus allen Zeiten und Zonen, schreibe sie alle in ein Buch, und es wird der Bergpredigt kein Konkurrent daraus entstehen. Warum? Weil es für den Wert einer Moral wie einer Religion entscheidend ist, ob sie Gemeinschaft bildet, einen Entwicklungsstrom in Bewegung setzt, der Menschengeister fesselt, beseelt und verbindet. Diesen Dienst hat aber in der Erziehung der christlichen Kultur-

völker trotz allem und allem die Religion der Bergpredigt gethan.

Ueberboten endlich soll die Moral der Bergpredigt sein von der modernen Ethik als Wissenschaft? Man verzeihe: das ist ein echter Professorengedanke. Die moderne Ethik lehrt die ethischen Funktionen als Wirkung bestimmter Ursachen verstehen. Also auch die sittliche Persönlichkeit mit ihrem Freiheits- und Verantwortungsgefühl wird eingefangen in den furchtbaren Mechanismus des Kausalzusammenhangs. Alles wird ein Stückchen zwangsweiser Bewegung in der großen Maschine, die das Leben sein soll. Der gesunde Mensch, der nach Motiven leben will und nicht nach Ursachen, das in Liebe und Haß pulsierende Leben, der thatkräftige Wille sagen: Nein; hier muß ein Irrtum vorliegen.

Sagen wir vorsichtig, wie es sich geziemt: die moralische Religion der Bergpredigt wird sehr schwer zu überbieten sein. Sie stellt die absolute Einheit von Religion und Moral dar, so völlig, daß in ihr die zwei Begriffe der Autorität und der Freiheit innigst ineinandergeschmolzen sind. Das Sittengesetz ist zum persönlichen Gott geworden, den man lieben kann: in der Liebe zum persönlichen Sittengesetz hat der Mensch Beides, Autorität und Freiheit. Denn die Liebe unterwirft und befreit zugleich.

Ich spreche das aus nicht als Bekenner dieser historischen Religion, sondern ich mache den Anspruch, damit eine einfache Thatsache festgestellt zu haben. Dieser Thatsache mag man sich entziehen, indem man die Religion als Illusion ablehnt. Man mag von hier aus für sich und für Andere eine religionslose Moral fordern und fördern. Der moralische Mensch muß dann eben eine andere Weise suchen, wie er den Zwiespalt zwischen der Autorität des Sittengesetzes und zwischen dem eigenen Freiheitsbedürfnis ausgleicht. Alle solche Versuche werden

von großem individuellen und wissenschaftlich-praktischen Interesse sein. Sie werden weiten Kreisen, die der Religion entfremdet sind, zur Wohlthat werden. Aber rein darwinistisch geredet ist im Kampfe ums Dasein der Mensch, der über die Verbindung „Religion = Moral" verfügt, der stärkere gegenüber dem, der nur mit dem Besitz „Moral" wirtschaftet.

Religion und Politik

Merkwürdig ist, welche Rolle die Religion heute im Staatsleben spielt, in der Völkergeschichte der Gegenwart. Es zeigt sich hier am deutlichsten, wie unklug und ungebildet es ist, die Religion als überwundene Größe anzusehen. Scheinbar hat es ja der Einzelne sehr leicht, sich der Religion und den Kirchen zu entziehen: man glaubt einfach nicht an die religiösen Lehren, und wenn mans ernster nimmt, so wird man Dissident. Aber auch wenn Einer das thut, so scheidet er damit aus dem Verband, aus dem Netz der Religionen noch nicht aus. Die Zwangshaft, in der die Religion den Widerwilligen dann noch festhält, ist vielleicht gar nicht nach dem Geschmack und Willen der von Herzen Religiösen; aber die Thatsache wird damit nicht aus der Welt geschafft, und wir müssen sie beachten, wenn wir über die Religion im heutigen Geistesleben handeln.

In der politischen Welt, d. i. in der Welt der Macht, ist die Religion auch heute noch ein unübersehbarer Machtfaktor. Und zwar gilt das ebenso von der inneren wie von der äußeren Politik. Es gilt ferner nicht etwa so, daß diese politische Bedeutung der Religion gegen früher in steter Abnahme wäre; vielmehr ist sie jetzt größer, als sie in gewissen Zeiten der Vergangenheit gewesen ist.

Man kann geradezu von politischen Religionen reden. Ihr klassischer Ort ist der Orient. Die orientalische Frage ist eine Religionsfrage. Die Schwierigkeit, die in ihr steckt, besteht nicht in der geistigen oder kriegerischen Tüchtigkeit der

orientalischen Völker, sondern in dem Zusammenhalt, den ihnen die Religion Muhammeds verleiht, und in der Gefahr eines unermeßlichen religiösen Fanatismus, den sie in jedem Augenblick entfachen kann. Zum Dogma dieser gelegentlich von unseren Freidenkern so gerühmten muhammedanischen Religion gehört, daß sie ihren Anhängern Recht und Pflicht giebt, die Ungläubigen zu unterjochen oder auszurotten, und wo Beides nicht möglich ist, zu hassen. Wie man diesen Geist in den muhammedanischen Völkern bändigen könne, das ist der Kern der orientalischen Frage. Wie es scheint, erschrecken die europäischen Staaten so sehr vor ihrer Schwierigkeit, daß sie sich lieber schon an die Teilung Ostasiens und Afrikas wagen, als an die Teilung der Türkei.

Wie spröde sich die Religionsgemeinde des Islam gegenüber der europäischen Politik verhält, zeigt ein kleines Beispiel. An keinem Punkte sind die europäischen Völker heute empfindlicher, in keiner Sache schneller einig, als wenn es der Gesundheit gilt. Aber wenn in Mekka die Pest wütet, da ist alle Diplomatie, aller Druck der Mächte zu schwach, um die Türkei zu der nötigsten hygienischen Maßnahme, dem Verbot der Pilgerfahrten, zu zwingen. Oder vielmehr die Mächte üben den sonst möglichen Druck in diesem Falle nicht aus, denn sie fürchten den Religionskrieg.

Was kalter religiöser Fanatismus in der Türkei vermag, haben die armenischen Metzeleien gezeigt. An ihrer Thatsächlichkeit zweifelt heute selbst die deutsche offiziöse Presse nicht mehr. Daß sie aber mit kühler Hand vorbereitet und geleitet waren, beweist nicht nur ihr Ausbrechen auf Kommando und ihr Verlöschen auf Kommando, sondern noch mehr ihr Ausbleiben während der Aufregungen des griechisch-türkischen Krieges. Die Probe war gemacht, was der Muselman dem „christlichen Europa" bieten konnte; das Ansehen der Türkei im europäischen Konzert

war durch die asiatischen und Konstantinopler Morde gewaltig gestiegen; man konnte die so trefflich fungierenden Kräfte wieder bis auf weiteres ruhen lassen.

Aber nicht minder sind die christlichen Religionen im Orient politisch. Bleiben wir gleich bei den Armeniern. Sind sie eine Kirche oder eine Nation? Sind sie als Christen oder als Angehörige eines besonderen Volkes mit einer besonderen geschichtlichen Ueberlieferung und mit besonderen politischen Idealen verfolgt worden? Diese ganze Fragestellung ist falsch. Die armenische Kirche ist eine Nationalitätenkirche; Alles in ihr ist zugleich national und kirchlich. Es ist bei Griechen, Bulgaren, Serben, Rumänen, Russen nicht anders. Darum vertragen sie sich auch im Grunde so gut mit dem Islam. Werden Bischofsstühle auf der Balkanhalbinsel besetzt, so geschieht es unter politischen Gesichtspunkten. Giebt es ein Schisma, so stecken nationale Motive dahinter. Der kleine Prinz Boris muß umgetauft werden, das bulgarische Volk erträgt mit seinem Patriotismus keinen römisch-katholischen Kronprinzen. Die Prinzeß Alix muß ihre russische Kaiserkrone mit dem Uebertritt zur orthodoxen Kirche bezahlen, denn die russische Religion oder das russische Volk — gleichviel wie man lieber sagen will — erträgt keine evangelische Zarin, mehr noch, sie versteht sie ebenso wenig, wie sie verstehen würde, daß Zwei mal Zwei Fünf sein soll. Aus diesem orientalisch-politischen Charakter der russischen Kirche wird auch das uns Europäern so unbegreifliche Verfahren des russischen Staates gegen seine besten Unterthanen, die Balten, erklärlich.

Das ist nun freilich eine ungemein einfache Art der Religion, ihren Herrschaftsanspruch in der Welt durchzusetzen, wenn sie sich so ganz an den Staat preisgiebt, daß die religiösen oder vielmehr kirchlichen Interessen schlechthin zu Staatsinteressen werden.

Merkwürdig ist, welche Rolle die Religion heute im Staatsleben spielt, in der Völkergeschichte der Gegenwart. Es zeigt sich hier am deutlichsten, wie unklug und ungebildet es ist, die Religion als überwundne Größe anzusehen. Scheinbar hat es ja der Einzelne sehr leicht, sich der Religion und den Kirchen zu entziehen: man glaubt einfach nicht an die religiösen Lehren, und wenn mans ernster nimmt, so wird man Dissident. Aber auch wenn Einer das thut, so scheidet er damit aus dem Verband, aus dem Netz der Religionen noch nicht aus. Die Zwangshaft, in der die Religion den Widerwilligen dann noch festhält, ist vielleicht gar nicht nach dem Geschmack und Willen der von Herzen Religiösen; aber die Thatsache wird damit nicht aus der Welt geschafft, und wir müssen sie beachten, wenn wir über die Religion im heutigen Geistesleben handeln.

In der politischen Welt, d. i. in der Welt der Macht, ist die Religion auch heute noch ein unübersehbarer Machtfaktor. Und zwar gilt das ebenso von der inneren wie von der äußeren Politik. Es gilt ferner nicht etwa so, daß diese politische Bedeutung der Religion gegen früher in steter Abnahme wäre; vielmehr ist sie jetzt größer, als sie in gewissen Zeiten der Vergangenheit gewesen ist.

Man kann geradezu von politischen Religionen reden. Ihr klassischer Ort ist der Orient. Die orientalische Frage ist eine Religionsfrage. Die Schwierigkeit, die in ihr steckt, besteht nicht in der geistigen oder kriegerischen Tüchtigkeit der

orientalischen Völker, sondern in dem Zusammenhalt, den ihnen die Religion Muhammeds verleiht, und in der Gefahr eines unermeßlichen religiösen Fanatismus, den sie in jedem Augenblick entfachen kann. Zum Dogma dieser gelegentlich von unseren Freidenkern so gerühmten muhammedanischen Religion gehört, daß sie ihren Anhängern Recht und Pflicht giebt, die Ungläubigen zu unterjochen oder auszurotten, und wo Beides nicht möglich ist, zu hassen. Wie man diesen Geist in den muhammedanischen Völkern bändigen könne, das ist der Kern der orientalischen Frage. Wie es scheint, erschrecken die europäischen Staaten so sehr vor ihrer Schwierigkeit, daß sie sich lieber schon an die Teilung Ostasiens und Afrikas wagen, als an die Teilung der Türkei.

Wie spröde sich die Religionsgemeinde des Islam gegenüber der europäischen Politik verhält, zeigt ein kleines Beispiel. An keinem Punkte sind die europäischen Völker heute empfindlicher, in keiner Sache schneller einig, als wenn es der Gesundheit gilt. Aber wenn in Mekka die Pest wütet, da ist alle Diplomatie, aller Druck der Mächte zu schwach, um die Türkei zu der nötigsten hygienischen Maßnahme, dem Verbot der Pilgerfahrten, zu zwingen. Oder vielmehr die Mächte üben den sonst möglichen Druck in diesem Falle nicht aus, denn sie fürchten den Religionskrieg.

Was kalter religiöser Fanatismus in der Türkei vermag, haben die armenischen Metzeleien gezeigt. An ihrer Thatsächlichkeit zweifelt heute selbst die deutsche offiziöse Presse nicht mehr. Daß sie aber mit kühler Hand vorbereitet und geleitet waren, beweist nicht nur ihr Ausbrechen auf Kommando und ihr Verlöschen auf Kommando, sondern noch mehr ihr Ausbleiben während der Aufregungen des griechisch-türkischen Krieges. Die Probe war gemacht, was der Muselman dem „christlichen Europa" bieten konnte; das Ansehen der Türkei im europäischen Konzert

war durch die asiatischen und Konstantinopler Morde gewaltig gestiegen; man konnte die so trefflich fungierenden Kräfte wieder bis auf weiteres ruhen lassen.

Aber nicht minder sind die christlichen Religionen im Orient politisch. Bleiben wir gleich bei den Armeniern. Sind sie eine Kirche oder eine Nation? Sind sie als Christen oder als Angehörige eines besonderen Volkes mit einer besonderen geschichtlichen Ueberlieferung und mit besonderen politischen Idealen verfolgt worden? Diese ganze Fragestellung ist falsch. Die armenische Kirche ist eine Nationalitätenkirche; Alles in ihr ist zugleich national und kirchlich. Es ist bei Griechen, Bulgaren, Serben, Rumänen, Russen nicht anders. Darum vertragen sie sich auch im Grunde so gut mit dem Islam. Werden Bischofsstühle auf der Balkanhalbinsel besetzt, so geschieht es unter politischen Gesichtspunkten. Giebt es ein Schisma, so stecken nationale Motive dahinter. Der kleine Prinz Boris muß umgetauft werden, das bulgarische Volk erträgt mit seinem Patriotismus keinen römisch-katholischen Kronprinzen. Die Prinzeß Alix muß ihre russische Kaiserkrone mit dem Uebertritt zur orthodoxen Kirche bezahlen, denn die russische Religion oder das russische Volk — gleichviel wie man lieber sagen will — erträgt keine evangelische Zarin, mehr noch, sie versteht sie ebenso wenig, wie sie verstehen würde, daß Zwei mal Zwei Fünf sein soll. Aus diesem orientalisch-politischen Charakter der russischen Kirche wird auch das uns Europäern so unbegreifliche Verfahren des russischen Staates gegen seine besten Unterthanen, die Balten, erklärlich.

Das ist nun freilich eine ungemein einfache Art der Religion, ihren Herrschaftsanspruch in der Welt durchzusetzen, wenn sie sich so ganz an den Staat preisgiebt, daß die religiösen oder vielmehr kirchlichen Interessen schlechthin zu Staatsinteressen werden.

Viel interessanter ist da doch die römisch-katholische Kirche. Sie ist zwar auch einerseits politische, aber andererseits durchaus geistige Religion. Auf dieser Verbindung beruht ihre unvergleichliche Selbständigkeit und Macht in der heutigen Welt.

Die römische Kirche ist einmal ein Staat, ein Weltreich, mit festen Ueberlieferungen und einer uralten gewiegten Diplomatie, dabei voll Anpassung an die wechselnden Verhältnisse, geleitet von einem immer neu gewählten Präsidenten, der wohl auch jeweilen eigne Wege einschlagen mag, der aber darin mit seinen Vorgängern immer eins ist, daß kein früherer Anspruch aufgegeben werden darf. Man hat mit Recht von der römischen Kirche gesagt, daß sie das Erbe des alten römischen Reichs überkommen hat; das läßt sich bis ins Einzelne verfolgen; hier genügt, auf den Despotismus hinzuweisen, der das Ganze zusammenhält und doch auch wieder weise Freiheit läßt, auf den politisch-juristischen Geist, der die ganze Hierarchie, ja selbst die Laienglieder dieser Kirche durchdringt. Aber nun ist eben zugleich die römisch-katholische Kirche ein Reich des Geistes, des Glaubens, der Gottesverehrung, — und kann als solche sehr wohl unter allerlei Staats- und Gesellschaftsformen existieren. Sie erzeugt fortwährend weltfremde und weltflüchtige Organe, deren ganze Erscheinung den Eindruck des Politischen, Weltverlorenen an ihr wieder verwischt; und doch müssen gerade diese asketischen und enthusiastischen Lebensäußerungen wieder dazu dienen, ihre Weltherrschaft zu befestigen. Die katholische Religion ist „auch politische" Religion. Sie hat den ungeheuren Vortheil, daß sie je nach Bedürfnis ihre Streitmacht mit ganz verschiedenen Waffen kämpfen lassen, oder sagen wir besser, je nach Bedürfnis ganz verschiedene Streitkräfte auf den Plan schicken kann. Unser deutsches Zentrum ist nur ein Ableger der römisch-katholischen Kirche, man kann an ihm ihr

Weſen ſtudieren. Das Zentrum iſt politiſche Partei, und doch auch wieder nicht, denn in allen kirchlichen Fragen bleibt es gebunden. Das Zentrum iſt kirchliche Partei, das giebt ihm eben die große Bewegungsfreiheit in allen kirchlich indifferenten Fragen, die Fähigkeit, ſehr widerſtrebende Geiſter unter ſeinen Hut zu ſammeln, die Elaſtizität der Beſchlüſſe, die heute nach dieſer, übers Jahr nach jener Richtung gehen, oft überhaupt ſehr lange auf ſich warten laſſen: kurz, das Zentrum iſt auf kein eigentlich politiſches Programm feſtgelegt, weil es ſeiner Entſtehung und Stärke nach kirchliche Partei iſt. Eben dieſe verzwickte Doppelſinnigkeit giebt dem Zentrum die Vorteile in die Hand, vermöge deren es heute die ausſchlaggebende Partei im Reiche iſt. Gewiſſe proteſtantiſche Traditionen bei Hof und bei den Regierungen leiſten Widerſtand, auch iſt die öffentliche Meinung dem Schwergewicht des Zentrums minder zugänglich als die Staatsmaſchine, aber für abſehbare Zeit iſt es ausgeſchloſſen, daß bei uns in Deutſchland gegen das Zentrum, d. i. gegen die römiſch-katholiſche Kirche regiert würde. Es iſt das eine einfache Machtfrage. Der Kulturkampf hat die faktiſchen Machtverhältniſſe klar erkennen laſſen. Und heute ſegelt ſelbſt unſre chineſiſche Politik unter römiſch-katholiſcher Flagge.

Man hat gelegentlich gewünſcht, dem katholiſchen Zentrum ein evangeliſches gegenüberzuſtellen. Eine rein auf kirchlicher Grundlage errichtete proteſtantiſche politiſche Partei iſt aber bei uns in Deutſchland unmöglich, iſt ein Unding. Die proteſtantiſchen Religionen ſind überhaupt keine politiſchen Religionen. Sie ſind es heute weniger denn je, weil die ihnen eigene Erkenntnis von Weſen und Wert der Religion ſie zu einer ſolchen Intereſſenverbindung immer unfähiger gemacht hat. Wohl hat ſich auf dem Boden der Reformation gelegentlich ein Zug zur Theokratie geltend gemacht: Zwingli ſtarb mit dem Schwerte

in der Hand, Calvin richtete seinen Gottesstaat in Genf auf, die Schwärmer ihr Reich in Münster, Cromwell schlug in Gottes Namen blutige Schlachten und richtete in Gottes Namen einen König hin, die Vereinigten Staaten Nordamerikas verdanken ihren Ursprung religiösen Kräften. Aber mit dem Allen hat gerade der deutsche Protestantismus am wenigsten zu thun; reformierte, katholische, alttestamentliche Motive sind überall dort die treibenden. Und selbst auf reformiertem Boden ist man immer mehr dazu gekommen, die Losung „Trennung der Kirche vom Staat" aufzurichten und sich darnach einzurichten.

Diese Losung scheint Vielen das Ei des Kolumbus. Sie enthält auch gewiß eine Wahrheit. Aber sie ist gerade auf evangelischem Boden gar nicht so einfach durchzuführen. Zum Beweis muß die Thatsache genügen, daß sie überhaupt nirgends ganz durchgeführt ist. Zum Beispiel in den Vereinigten Staaten Nordamerikas finden sich noch verfassungsmäßig folgende doch gar nicht unbeträchtliche Ueberreste kirchlichen Anteils am Staatsleben:

Der Kongreß eröffnet jede seiner Sitzungen mit Gebet; zu diesem Zwecke wird von jedem der beiden Häuser ein Geistlicher angestellt und honoriert. Ebenso sind beim Heer und bei der Flotte, sowie an den Gefängnissen von Staats wegen Geistliche angestellt. Der Präsident der Republik schreibt von Zeit zu Zeit Dank-, Buß- und Festtage aus. Ueber die Sonntagsruhe gelten die strengsten Bestimmungen. Gotteslästerung, leichtsinniges Schwören und Fluchen wird in einigen Staaten scharf geahndet. Der Vermögenserwerb der Religionsgesellschaften steht unter besonderen beschränkenden Regeln. Die von irgend einem Geistlichen vorgenommene Trauung hat bürgerlich rechtliche Wirkung. Zu alledem erzwingt eine starke religiöse Sitte noch vieles, was vom Staatsgesetz freigegeben ist[1]).

[1]) So Rieker, Die Stellung des modernen Staates zur Religion und Kirche. S. 19f.

Von solchen Dingen lassen sich unsre Schwärmer für Trennung von Staat und Kirche nichts träumen. Die Formel ist gewiß diskutabel; aber so lange Staat und Kirche lebendige Größen sind, wird es immer sehr lebendige Wechselbeziehungen zwischen ihnen geben, und nicht einmal in der Theorie wird sich die Trennung so leicht feststellen lassen. Einzig auf römisch-katholischem Boden hat die Losung ihren klaren Sinn: dort bedeutet sie die völlige Unabhängigkeit der Einen allgemeinen römischen Kirche mit der Spitze des politisch selbständigen Papstkönigs vom Staat, folgerichtig weiter die Herrschaft der Kirche über die Staaten. Denn Einer muß schließlich Herr im Hause sein.

Am weitesten freilich von der Trennung der beiden Mächte ist man auf deutsch-lutherischem Boden entfernt. Die deutschen Reformatoren haben gerade im Gegensatz zu den Ansprüchen des päpstlichen Regiments das weltliche Regiment, den status politicus, in seiner Unabhängigkeit von der Kirche von Religions wegen anerkannt. Sie haben der Kirche, oder wie wir nun sagen müssen den Kirchen, das Wort Gottes vorbehalten, in dessen Predigt genau genommen der Staat nichts hineinzureden habe; dafür aber überließen sie dem Staat als solchem ganz allein die Ordnung des äußeren Kirchenwesens. Die Folge war eine bedenkliche Verquickung von Kirche und Staat, Religion und öffentlicher Ordnung, von der den Hauptvorteil der Staat zog, dem die Kirchen gefügig dienten. Doch muß anerkannt werden, daß auch unter der Hut des Staates religiöses Leben blühen und gedeihen konnte. Das schon vor der Reformationszeit angebahnte Landeskirchentum ist durch die deutsche Reformationsbewegung durchgesetzt worden und hat sich bis heute fast ungeschwächt behauptet. Die Zeiten sind zwar vorüber, in denen es diesem System zufolge Glaubensfreiheit nur für die Landesobrigkeiten gab: Cuius regio, eius religio. Aber heute

noch hält der Staat mit eiſerner Hand ſeine landeskirchlichen Rechte feſt. Die romantiſchen Anwandlungen Friedrich Wilhelms IV. („Die Kirche iſt gebunden an Händen und Füßen; der Schlüſſel der Freiheit fehlt ihr"), der ſelbſt von einer Aufgabe des Summepiskopats träumte, ſind verflogen. Die modernen Synodalverfaſſungen mögen in den Einzelgemeinden Kräfte entbinden, aber das rechtliche Grundverhältnis der evangeliſchen Kirchen zum Staat verändern ſie nicht. Der Hohenzoller, der jetzt auf dem Throne ſitzt, hat erklärt, von ſeinen Kronrechten nicht das Geringſte preiszugeben; das gilt inſonderheit auch dem landesherrlichen Kirchenregiment.

Auf dieſem Boden evangeliſchen Landeskirchentums konnte am beſten eine Formel gedeihen, die noch eben von großer politiſcher Bedeutung iſt: Thron und Altar. Wann ſie zuerſt auftauchte, iſt trotz mancher Nachfragen und Nachforſchungen bisher nicht feſtzuſtellen geweſen. Aelter als unſer Jahrhundert iſt ſie keinesfalls. Man ſucht ihre Geburt unwillkürlich in den Zeiten der Romantik, der heiligen Allianz. Bei Joſeph de Meiſtre findet man leicht Ausſprüche wie den: Wer in der Religion nicht dem Papſte gehorcht, wird auch im Staate unbändig gegen den König ſein. Aber die Formel iſt proteſtantiſch, iſt von einer ganz beſtimmten proteſtantiſch-kirchlichen Richtung geprägt und hochgehalten. Stahl, von Gerlach und die Kreuzzeitung ſtehen an ihrer Wiege. Mag eine ähnliche Wendung auch früher jeweilen gebraucht worden ſein, ich halte die Formel als ſolche für nicht älter als 1848.

Die Formel iſt geſchichtlich ganz unhaltbar. Thron und Altar ſind oft die innigſte Verbindung eingegangen, aber das hat nie gehindert, daß im Konfliktsfalle Einer wider den Andern war. Insbeſondre die römiſche Kirche hat ebenſo oft Throne geſtürzt wie geſtützt. Im vollen Sinn trifft ſie nur auf die orientaliſchen Kirchen zu, und als ernſte

Prätenſion lebt ſie in den bezeichneten evangeliſch-kirchlichen Kreiſen.

Die chriſtliche Religion iſt gegen die Staatsform von Hauſe aus indifferent. In Hamburg, Bremen und Lübeck, in der Schweiz und in Nordamerika hat auch evangeliſches Kirchentum ſich mit der Republik befreundet. Nicht einmal die Bibel bevorzugt von vornherein die Monarchie. Im Alten Teſtament wird das Königtum dem Volke Israel von Gotte auf ſeinen Wunſch vergönnt; aber der Prophet Samuel ſtraft dieſen Wunſch des Volks als einen Abfall von ſeinem wahren und einzigen König, Jehova. Das Neue Teſtament nimmt eine großartig freie, rein geiſtige Stellung zur Obrigkeit ein; Jeſus lehnt mit den Worten „Gebet dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt“ die Einmiſchung in weltliche Händel ab, und Paulus redet Röm. 13 1ff. von der heidniſchen Obrigkeit, von Neros Regiment: „Jedermann ſei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Es iſt keine Obrigkeit, ohne von Gott, wo aber Obrigkeit iſt, die iſt von Gott verordnet.“ Paulus hatte offenbar einen großen Eindruck von der Wohlthat einer ſtarken Rechtsordnung, wie das römiſche Reich ſie bot; freilich hatte damals noch kein römiſcher Kaiſer die Chriſten verfolgt. Paulus weiß es nicht anders, als daß das Chriſtentum uns zu ruhigen, die Obrigkeit in ihre Fürbitte einſchließenden Staatsbürgern macht. Dabei ſagt Paulus gar nichts über die richtige Staatsform aus, ob Monarchie oder Republik; er giebt weiter keine Anweiſung für den Fall, daß die Obrigkeit die Gewalt verliert (die Forderung Röm. 13 1 kommt nur der Obrigkeit zu gute, „die Gewalt über uns hat“); endlich kann ſein Ausſpruch nicht zureichen für den Fall der konſtitutionellen Teilung der Staatsgewalt, in dem wir uns in den Ländern des europäiſchen Abendlandes allenthalben befinden. Chriſtenpflicht iſt Treue unter allen Verhältniſſen, Gehorſam gegen die beſtehende und wirklich

fungierende öffentliche Ordnung; für die Formel „Thron und Altar" in ihrem besonderen politischen Sinn bietet das ursprüngliche Christentum die religiöse Grundlage nicht.

Auch die Formel von Gottes-Gnaden in Fürstentiteln stellt offenbar eine besonders innige Verbindung von Religion und Politik dar. Geht man aber ihren Ursprüngen nach, so zeigt sich zwar deutlich ihre fromme Meinung; aber der staatsrechtliche Gebrauch, der heute davon gemacht wird, erhält dadurch keine Stütze. Karl der Große brauchte die Formel zuerst, von 768 an. Bei den byzantinischen Kaisern findet sie sich nicht. Karl der Große konnte und wollte damit nicht die Legitimität seiner Herrschaft feststellen; die besaß nicht er, sondern das Merowingergeschlecht. Er wollte damit in ganz richtiger Uebertragung des Pauluswortes 1. Kor. 15 10 (von Gottes Gnaden bin ich, das ich bin) demütig und zugleich stolz die göttliche Fügung preisen, die ihn auf den Thron erhoben hatte. So habens auch noch seine Nachfolger verstanden, wie schon die mancherlei Variationen der Formel beweisen: divina ordinante providentia, divina largiente gratia etc. Inwieweit der Frömmigkeit des Ausdrucks auch der fromme Sinn des Kronenträgers entsprach, ist eine Frage, die uns hier nicht berührt. Genug, daß auch mit dieser Formel das Christentum nicht für das Prinzip einer Staatsform, auch nicht für das Prinzip der Legitimität oder gar des Absolutismus in Anspruch genommen ist. Ein durch freie Wahl des Volkes gewählter Präsident einer Republik würde genau mit demselben religiösen Recht sich nennen dürfen: von Gottes Gnaden Präsident der Republik.

Man muß im Interesse der geschichtlichen Wahrheit und der Selbständigkeit der Religion auf solche Begriffsverwirrungen hinweisen. Aendern wird man damit das innige Ineinander von Kirche und Staat nicht, das gerade bei uns herrscht und das von den Verächtern der Kirche und der Religion viel

zu leicht genommen wird. Es sei noch erinnert an den Gebrauch, den der Staat in ausgedehntem Maße vom religiösen Eide macht, an sein Eingreifen in die religiöse Kindererziehung vermittelst der obligatorischen Staatsschule, das sogar bis zur zwangsweisen Herbeiziehung der Dissidentenkinder zum konfessionellen Religionsunterricht gegangen ist. So verknüpfen auch auf protestantischem Gebiet im inneren Staatsleben unzählige unentwirrbare Fäden Religion und Politik.

Man kann gegen diesen Zustand ebenso vom religiösen wie vom politischen Standpunkte ungemein viel einwenden. Eine Geistesreligion wird auf ihre historisch gewordene Verknüpfung mit dem Staatsleben nicht viel Wert legen, sie wird sie vielleicht sowohl unter Hemmungen, die sie erfährt, als noch vielmehr bei unerwünschten Hilfeleistungen, die sie erleidet, als schädlich und unwürdig empfinden. Sie wird aber dennoch im Prinzip niemals auf ihren Anteil an der Politik verzichten, im Gegenteil, je freier sie steht und je freier sie der Staat läßt, um so energischer ihren geistigen Einfluß auf die Staatsleitung beanspruchen.

Der Staat ist die organisierte Volksgemeinschaft. Will die Religion das Volk, so will sie auch den Staat. Eine politische Religion will das Volk durch den Staat, eine geistige, innerliche, freie Religion will den Staat durch das Volk, die Staaten durch die Völker.

Für diesen geistigen Anspruch der Religion an die Politik scheint die Gegenwart außerordentlich ungünstig. Denn wir leben im Zeitalter der Realpolitik. Man nimmt die Dinge, wie sie liegen, stützt sich auf greifbare Ziele und wählt nüchtern und rücksichtslos die Mittel, die zum Ziele führen. Die Erfolge dieser Politik und ihr Wert liegen klar vor den Augen eines Geschlechts, das Bismarck erlebt hat. Wir empfinden alle den Fortschritt, den unser deutsches Staatswesen in dieser

Aera gemacht hat. Wie hat unser Volk früher seine besten Kräfte idealistischer Schwärmerei geopfert: in den Römerzügen der Staufer, in den Kreuzzügen, in den mehr als dreißigjährigen Konfessionskämpfen seit der religiösen Spaltung. Wie unfruchtbar erwies sich deutscher Idealismus noch in den Tagen der Paulskirche! Dennoch ist sehr die Frage, ob eine Realpolitik, d. h. eine praktische Interessenpolitik, die alle idealen Faktoren unberücksichtigt läßt, nicht das größere Uebel ist gegenüber jener unpraktischen Idealpolitik. Die Kreuzzüge haben doch einen ungeheuren Kulturgewinn gebracht. Und die großen Staatsmänner naiverer Zeiten haben ideale und reale Interessen trefflich zu verknüpfen gewußt. Als Ludwig XIV. aus Gründen einer gänzlich verirrten Idealpolitik das Edikt von Nantes aufhob und damit sein Land der besten Bürger beraubte, nahm der große Kurfürst die Flüchtigen mit offenen Armen auf: war er darin mehr fromm oder mehr klug? Religiöse und staatsmännische Motive haben in glücklicher Einheit zusammengewirkt. Wie wenig beachten unsre Historiker oft dieses Ineinander von idealer Gesinnung und politischer Klugheit bei den Männern vergangener Zeiten! Wie muß Gustav Adolfs Bild unter dieser Unfähigkeit leiden, sich in Menschen hineinzuversetzen, die anders waren als wir. Ist Gustav Adolf aus religiösem Enthusiasmus übers Meer gekommen, seinen bedrängten Glaubensgenossen zu helfen? Oder trieben ihn schwedisch-dynastische Erwägungen? Für ihn gab es einfach dieses Dilemma nicht. Er war guter Protestant und Schwedenkönig aus Einem Guß, und aus dieser inneren Einheit heraus hat er gehandelt. Heute ist diese innere Einheit unsern Staatsmännern verloren gegangen. Die neue realpolitische Schule achtet wohl auf „Imponderabilien", sie nimmt sogar gelegentlich das „praktische Christentum" in Anspruch, aber irgendwie durchdringen und leiten läßt sie sich von solchen Unklarheiten nicht.

Und ein Politiker soll kein Phantast sein. Aber umso mehr ist es nötig, daß ideale Strömungen in den Völkern lebendig sind, die auch der Realpolitiker nicht verachten darf. Neue Formen hat die neue Zeit dafür gegeben: das Volksgewissen, die öffentliche Meinung sind wacher als je, und sie haben ein Organ von größter Macht, die Presse. Ich sage nicht, daß die öffentliche Meinung immer richtig steuerte, noch weniger, daß die Presse ihr immer treu diente. Man weiß oft nicht, ob die öffentliche Meinung die Presse macht oder die Presse die öffentliche Meinung. Aber worauf es hier nur ankommt: jede geistige Strömung hat an der Presse vornehmlich das Werkzeug, sich im öffentlichen und also auch im politischen Leben zur Geltung zu bringen. Die römische Kirche weiß denn auch wohl, was sie an ihrer Presse hat. Eine evangelische Tagespresse im gleichen Sinne wird es niemals geben, sowenig es ein evangelisches Zentrum geben kann. Aber die moralische Religion, oder die religiöse Moral, von der wir zum Schluß des vorigen Kapitels gehandelt haben, jene rein geistige Größe, die wir letzlich unter Religion verstehen, hat hier einen breiten freien Weg, ihren Einfluß zu üben bis in die realsten Staatsgeschäfte hinein. Ganz abgesehen von anderen mehr innerlichen und darum schwerer zu beurteilenden Wegen.

Man hat neuerdings der „Religion" einen Vorwurf daraus gemacht, daß sie bisher noch nicht imstande gewesen sei, die Kriege abzuschaffen. Und auffallend ist es, daß bei uns in Deutschland an der erwachten Friedensbewegung evangelische Geistliche nur in geringer Anzahl sich beteiligen, die „Kirchen" aber in völliger Interesselosigkeit verharren. Nun darf man ja immerhin darauf verweisen, daß das Verschwinden der dynastischen Kriege und der Eroberungskriege zum mindesten in Harmonie mit dem christlichen Empfinden steht. Es wird auch kein Christ die Zunahme schiedsrichterlicher Entscheidungen anders

als mit Freude und Genugthuung wahrnehmen. Aber zu der Losung „Friede um jeden Preis“ giebt allerdings die christliche Religion uns die innere Freudigkeit nicht. Es bleibt dabei, daß auch „Kriegsleute in seligem Stande sterben können“; es bleibt dabei, daß wir im Namen Gottes gerechten Krieg segnen dürfen; es bleibt bei dem Verdikt: Nichtswürdig ist die Nation, die nicht ihr Alles setzt an ihre Ehre. Ja man kann sogar vom christlich-sittlichen Standpunkte aus seine kräftigen Bedenken gegen das Prinzip der Nichteinmischung hegen, mit dem die heutige Staatskunst so große Erfolge erzielt. Selbstverständlich ist jede frivole Einmischung ein Unrecht, jede ohnmächtige eine Thorheit. Aber ein internationales Interesse ist doch auch für die inneren Vorgänge innerhalb eines Reiches vorhanden. Wo das moralische Empfinden frei und rein sich geltend machen konnte, hat es gegenüber den armenischen Metzeleien die Einmischung der Mächte gefordert. Würden heute in Rußland die Balten zur Ausrottung verurteilt werden, so würde das deutsche Volk eine etwaige Unthätigkeit unsrer Regierung nicht verstehen. Wäre aber unser Reich in diesem Falle ohnmächtig, und war es in jenem Falle das europäische Konzert, so fällt natürlich die Verantwortung angesichts einer harten Notlage für die entscheidenden Personen dahin; als moralischer Anspruch aber, prinzipiell, bleibt sie bestehen. Es wäre auch sehr wohl denkbar, daß wir einmal nach Art der Genfer Konvention Abmachungen unter den Kulturvölkern bekämen, die überall eine humane Behandlung der Unterthanen garantierten. Die Genfer Konvention stellt nur den Anfang von internationalen Vereinbarungen dar, die der weiteren Entfaltung und Nachfolge warten. Müßte nun freilich aus Menschenliebe ein Krieg geführt werden, um Recht und Wohlfahrt des Nächsten im fremden Lande zu schützen, so wäre das einer von den bösen Konflikten, die auf dieser unvollkommenen Welt leider nicht selten sind.

Der moraliſche Anſpruch aber, daß wir um Menſchenglück uns zu kümmern haben über die Grenzen des eigenen Staates hinaus, bleibt beſtehen und ſetzt das Prinzip der Nichteinmiſchung für den angenommenen Fall ins Unrecht.

Deutlicher und fühlbarer iſt der Anſpruch moraliſcher Religionen an die innere Politik und den innern Krieg. Niemals iſt die Religion einfach der Friede geweſen. Sie leitet an, Partei zu nehmen für den Willen Gottes, für das Gute, nicht für das Beſtehende. Denn dieſes iſt ebenſo oft ſchlecht und verwerflich, wie gut und der Erhaltung wert. Die Religion iſt in gewiſſem Sinne eine konſervative Macht. Aber ſie wirkt mit nicht geringerem Beruf als kritiſche Macht. Sie hat die Aufgabe, alle neuen Gedanken und Beſtrebungen, die nicht gegen Wohlfahrt und Gerechtigkeit verſtoßen, zu reinigen und zu heiligen, oder wie man heute ſagt, zu ethiſieren und zu legaliſieren. Dieſe Aufgabe iſt genau ſo wichtig wie die andere, die oft einſeitig ins Auge gefaßt wird, Dankbarkeit gegen überlieferte Güter, Treue gegen gegebene Inſtitutionen und Perſonen zu wecken und zu pflegen.

Es giebt für den Staat, das Volksganze, keine andere Moral als für den Einzelmenſchen. Die Schwierigkeiten, ihren Anſpruch durchzuſetzen, wachſen für ſie aber, je größer die Menſchenſchar wird, auf die ſie wirken ſoll. Die Sittlichkeit wird zur Sitte; ſie verliert dadurch an Echtheit und Lebendigkeit. Die Kirchen als große Erziehungsanſtalten gewinnen in dieſem Zuſammenhang ihre größte Bedeutung: die Religion verliert aber genau ſo wie die Moral von ihrem Eigenſten, ſobald ſie als Inſtitution auftritt. Das mag dem Religionsloſen Stoff genug zur Kritik geben; dennoch wird der innere Zuſammenhang von Religion und Staatsleben für abſehbare Zeit beſtändig bleiben. Man ſoll ihn klären, vertiefen, verinnerlichen, die gegenſeitigen Beziehungen berichtigen, aber man

ſoll nicht ſo thun, als wäre die Verbindung eine willkürlich gemachte und willkürlich zu beſeitigende.

Selbſt das Wirtſchaftsleben iſt der religiös-moraliſchen Forderung unentzogen. Die Loſung „chriſtlich-ſozial“ hat auf katholiſchem und proteſtantiſchem Boden ihre ſehr verſchiedenen Auslegungen und ihren ſehr ungleichen Anhang gefunden: ſie iſt, wie man ſonſt darüber urteilen mag, eine Thatſache der neueren Geſchichte. Und ſelbſt wenn die politiſchen Parteien, die ſich mit ihren ſozialen Forderungen auf das Chriſtentum berufen, hierin irren oder erfolglos arbeiten ſollten, wäre damit die Folge der Trennung von Religion und Wirtſchaftsleben noch längſt nicht gegeben. Im Gegenteil, die chriſtlich-ſoziale Bewegung hat, wie auch die ethiſche Bewegung, nur das Gewiſſen gegenüber unſerm Wirtſchaftsleben wecken helfen, und es wird eine Aufgabe der Zukunft ſein, feſtzuſtellen, inwieweit Religion und Moral berufen ſind, anders als bisher auch unſer Wirtſchaftsleben mitzuregeln.

Wenn eines Tages „die internationale revolutionäre Sozialdemokratie“ die heutige Geſellſchaft beſiegt haben wird, werden mit vielem Anderen die heutigen Kirchen in Trümmern liegen. Am völligſten wird der Zuſammenbruch der proteſtantiſchen Kirchenweſen ſein. Schwer wird auch die römiſch-katholiſche Kirche darniederliegen. Am leichteſten noch werden die kleinen Gemeinſchaften, Sekten und Freikirchen über die Kriſis hinwegkommen, die am gründlichſten auf den Arm des Staates verzichtet haben. Aber nicht tot ſein wird die Religion, nicht einmal verwundet wird ſie ſein. Frei von Feſſeln, die ſie Jahrhunderte getragen hat, wird was echt iſt an ihr, in ihren aufrichtigen Werkzeugen umſo herrlicher triumphieren. Bleiben und leben wird ſie mit allen den Herrſchaftsanſprüchen, die ſie je an den Menſchengeiſt

und die Menschheit erhoben hat. In neuen Kämpfen werden ihr neue Flügel wachsen, neue Kräfte zufließen. Vielleicht gefällt das der neuen Gesellschaft nicht. Vielleicht sucht sie die unbequeme Bewegung auszurotten. So wird sie gerade unter Verfolgung und Niederlage desto glorreicher siegen. Die Tage des Urchristentums werden für die christliche Religion wiederkehren. Das verhängnisvolle Geschenk Kaiser Konstantins, die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion, wird endlich wieder von ihm genommen werden. Es wird keine irdisch-politischen Vorteile mehr bringen, Christ zu heißen und kirchlichen Anspruch zu vertreten. Die Nachfolge Jesu Christi wird wieder werden, was sie für seine ersten Jünger war. In die einstigen Lebensbedingungen zurückversetzt, wird die christliche Religion wieder ihre echten ersten Züge annehmen, und das Wort ihres Stifters wird neu zu Ehren kommen: „Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch, sondern so Jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener, und wer da will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht. Gleichwie des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für Viele."

Ob es so kommen wird? Wir wissens nicht, denkens auch nicht, und wünschen es nicht. Wir wünschen es darum nicht, weil diese Befreiung der Religion von alten Fesseln doch Verlust bedeuten würde, auch für die Religion selbst. Weil die heutigen Religionen innig verschwistert sind mit der heutigen Kultur, ja selber einen großen Arbeitsanteil daran gehabt haben. Wir wollen nicht den Umsturz, damit die Flamme der Religion wieder rein erglühen könne. Auch würde der religiöse Idealzustand, der eine radikale Befreiung der Religion von aller Verquickung mit der Politik zunächst herbei-

führen würde, doch nicht lange währen. Der unausrottbare Trieb der Religion, sich im praktischen Leben auszudehnen und es zu beeinflussen, würde doch nach kurzer Zeit wieder zu neuen Verbindungen von Religion und Politik führen. Jene furchtbare Katastrophe würde den Wert einer Feuerprobe für die Religionen haben, sowohl für die Kirchen- wie für die Winkelreligionen; aber der Herrschafts- und Gemeinschaftstrieb in den Religionen würde doch unfehlbar wieder zu religiösen Organisationen führen und damit Gebilde hervorbringen, die der Verflechtung mit Staat und Gesellschaft nimmer entgehen könnten. Es wäre also auch darum verlorene Liebesmüh, jene Katastrophe aus einer Art von religiösem Fanatismus herbeizusehnen. Dagegen wird es für die bewußten Anhänger der Geistesreligionen überaus heilsam sein, sich der Möglichkeit derartiger Entwickelungen nicht zu verschließen und ihr gegenüber sich auf die eigenen Ursprünge zu besinnen. Vom Muhammedanismus abgesehen, der die politische Religion in ihrer reinen Form darstellt, sind die großen Geistesreligionen unsrer Tage, Judentum, Christentum und Buddhismus autochthon, freigewachsene Gebilde, die keine Staatskunst, kein Staatsinteresse geschaffen, gepflanzt und in die Höhe gebracht hat. Es wird also Ursache genug sein, die Wechselbeziehungen von Religion und Politik immer aufs neue einer eindringenden Prüfung zu unterziehen, die Religion und ihre Ansprüche an unser Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsleben zu reinigen von allem Wust ihrem Wesen fremder Lebensbedingungen, und Reformarbeit zu thun an der Religion für die Staaten und Völker.

Vom Weſen der Religion

Vielleicht hat Jemand in dem Vorhergehenden eine nähere Bestimmung dessen vermißt, was Religion sei. Aber da wir keine gelehrte Untersuchung wollen, verzichten wir auf Definitionen, die zwar den Anschein wissenschaftlicher Gründlichkeit erwecken, aber die sachliche Erkenntnis so wenig fördern. Die lebendige Erscheinung der Religion zu beschreiben, sollte ja alles Bisherige dienen. Anderes wollten wir nicht. Ein Bild der Sache muß der willige Leser daraus gewonnen haben, wenn wir irgend unsrer Aufgabe gerecht geworden sind.

Es giebt ja mancherlei Wege, auf denen man mit mehr oder minderem Erfolg versucht hat, das Wesen der Religion zu erfassen.

1. Man sucht der Religion beizukommen, indem man die Religionen studiert. Es sind Gelehrte am Werk, die sich eine vernünftige, wissenschaftlich genaue Vergleichung der Religionen angelegen sein lassen. Auf alle Fälle eine notwendige und ersprießliche Arbeit. Aber ob sehr viel dabei herauskommen wird? Für die Erkenntnis und die Entschließung des Einzelnen nämlich, der zur Religion Stellung nehmen will? Die niederen Religionsformen erregen doch nur mehr unsre Neugier, als daß sie irgend einen Einfluß auf unser inneres Leben gewinnen könnten. Keinerlei Polytheismus kann uns heute noch imponieren. Nur pantheistische und monotheistische Religionen kommen für den europäischen und amerikanischen Kulturmenschen inbetracht. So wird unser Interesse an der Vergleichung der Religionen

erſt lebendig, wenn wir Chriſtentum, Judentum, Islam und Buddhismus einander gegenüberſtellen.

Ein eigentümliches Intereſſe muß ja freilich das religiöſe Leben auf der niederſten Menſchenſtufe erregen. Man könnte meinen, es hier in ſeinen Anfängen beobachten zu können. Aber wie unzuverläſſig iſt da bisher das Beobachtungsmaterial! Zu den leicht hingenommenen Behauptungen gehört, daß alle Völker Religion haben. Iſt nun wirklich das, was man an abergläubiſchen Vorſtellungen bei den Buſchmännern in Südafrika, bei den Batuas im Kongobecken, bei den Negritos auf den Philippinen, bei den Botokuden in Oſtbraſilien entdeckt haben will, „Religion“? Welchen Selbſttäuſchungen der Reiſenden ſind wir auf dieſem Gebiete ausgeſetzt! Und nennen wir denn jeden Aberglauben bei unſerm Landvolk und Stadtvolk bis in die „gebildeten“ Kreiſe hinein alsbald „Religion“?

Aber ſeis drum. Dieſe niederen Religionsformen mögen feſtſtehen und wohl beobachtet ſein. Welch eine Verirrung wäre es, die großen geſchichtlichen Kulturreligionen in ihrem Weſen und Wert nach den Religionsanſätzen bei den rohen Naturvölkern zu beurteilen! Zieht man denn, um das Weſen der Muſik zu begreifen, den ohrenzerreißenden Lärm herbei, der auf den orientaliſchen Märkten entzückt? Fragt man nicht lieber Bach, Mozart, Beethoven?

Man hat die Religionen zu begreifen geſucht als ein Mittel im Kampf ums Daſein. Der Naturmenſch ſucht ſich vor überſtarken Gewalten, gegen die er ſonſt nicht aufkommen kann, die er als feindlich geſinnt empfindet, durch Opfer und Gebet zu ſchützen. Oder er ſieht in ſeinen Göttern freundliche Mächte und will mit ihrer Hilfe ſich im Beſitz ſeiner Güter ſchützen: des Lebens, des Familienglücks, des Eigentums u. ſ. w., will durch ihre Gunſt Gefahren abwehren und ſeinen Wünſchen und Unternehmungen Erfolg ſichern. Wieder müſſen Gebet und

Opfer, aber auch Orakel, eine beſtimmte Lebensführung u. dgl. dieſem Zwecke dienen.

Ohne Zweifel iſt das ganz richtig beobachtet. Es wird nur ein großer Unterſchied ſein, welche Güter der Menſch durch ſeine Religion ſich ſichern will, und ob nicht vielleicht beſtimmte Religionen ihre Anhänger gerade zu einer beſtimmten Auswahl und Schätzung der mancherlei Güter erziehen und verpflichten. Der Unterſchied zwiſchen den Religionen wird vielleicht, wenn man darauf achtet, viel größer ſein als das Gemeinſame von Merkmalen, das man feſtzuſtellen imſtande iſt. Es iſt wichtiger, den Unterſchied eines Apfelbaumes und eines Eichbaumes und einer Weide zu erkennen, als zu bedenken, daß es alles Bäume ſind. Das für unſer praktiſches Verhalten Wichtigere iſt immer das Differente.

Es geht aber auf keinen Fall auch für den kritiſch vergleichenden Blick das Weſen der Religion darin auf, daß ſie ein Mittel zur Wahrung irdiſcher (ſinnlicher oder ſittlicher) Güter iſt, ein Mittel im Kampf ums Daſein. In den Religionen handelt es ſich überall mehr oder minder um die Gottheit ſelbſt. Dem Einzelnen, der ſo mitläuft, mag die Gottheit an ſich gleichgiltig ſein; aber die eigentlichen Träger der Religion, die das religiöſe Intereſſe lebendig erhalten, kennen nichts Höheres als die Gottheit ſelbſt. Was da ſcheinbar eine Ausnahme macht, und wäre es der urſprüngliche Buddhismus, iſt dann eben keine „Religion“, ſondern Philoſophie, Wiſſenſchaft, Poeſie oder was ſonſt. Lebendige Religion hat es immer mit übermenſchlichen Mächten zu thun, die auch als ſolche das Gemüt des Menſchen erregen, hinter deren Geheimnis er kommen, mit denen er eins werden, an deren Daſein er teilnehmen möchte. Die Religion iſt Selbſtzweck. Sie kann gewiß zugleich Hüterin von allerlei Gutem, Erfüllung von allerlei Wünſchen ſein, aber ſie kann ebenſowohl den Menſchen von ſeinen irdi-

schen (sinnlichen oder sittlichen) Interessen loslösen, ihn zur Weltflucht begeistern, ihm rein jenseitige Interessen zuführen. Was wir Andacht, Anbetung, Mystik, Seligkeit nennen, gehört vornehmlich hierher.

Und dies ist uns das vornehmste Merkmal an der Religion, daß in ihr ein lebendiges Interesse an der Gottheit zutage tritt. Und je lebendiger dieser Zug zur Gottheit, desto lebendiger wird die Gottheit selber sein.

2. Ein anderer Weg, den man betreten hat, um an das Phänomen der Religion heranzukommen, ist der der psychologischen Untersuchung. Selbstverständlich kann man diese mit der religionsvergleichenden verbinden, aber ihr Hauptgegenstand ist doch Religion und Religiosität des Einzelnen. Viel kommt auch dabei nicht heraus. Immerhin ist es von Wert, daß wir wissen, daß die Religion nicht ihr besonderes Organ besitzt, eine Teilfunktion des Menschen ist, sondern daß die ganze Psyche dabei beteiligt ist, alle menschlichen Geistesäußerungen mehr oder minder in ihrem Dienst stehen oder stehen können. Wenn es Menschen giebt, die kein Organ für Religion haben — und wer wollte das leugnen — so liegt dieser Mangel in der Gesamtverfassung ihres Seelenlebens; Näheres wissen wir nicht, verheißt auch die psychologische Forschung vorläufig noch nicht. Groß ist ja der Fortschritt gegen früher immerhin, wie er besonders durch Schleiermacher sich vollzogen hat.

Früher definierten die Theologen die Religion als modus Deum cognoscendi et colendi, d. i. eine Weise, Gott zu erkennen und zu verehren. Sie sahen also in ihr eine Verstandessache und ein Thun. Schleiermacher lehrte, sie sei weder ein Wissen noch ein Thun, sondern „eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins". Schleiermacher, sagt man gewöhnlich, definiert die Religion als „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl". Dabei muß man sich hüten, an das zu

denken, was wir gemeinhin Gefühl oder gar Gefühle nennen, etwas Wechselndes, Unwillkürliches, rein Subjektives. Für Schleiermacher ist Gefühl ein fester metaphysischer Begriff, von dem er „Bestimmtheit" aussagt, den er mit dem „unmittelbaren Selbstbewußtsein" gleichsetzt. Kurz er will die Religion damit als Sache der ganzen vernünftigen Persönlichkeit des Menschen bezeichnen, der nicht anders kann, als infolge einer bestimmenden Einwirkung Religion haben. Mag man noch weitere psychologische Nachforschungen anstellen oder nicht, so ist und bleibt Religion eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes, die unter wechselndem Hervortreten der verschiedenen menschlichen Geistesäußerungen verfolgt werden kann, an der sie aber alleſamt beteiligt sind. Nur der denkende Mensch hat Religion. Was aber ist Religion ohne Gefühl? Und daß sie uns vor allem Sache des Willens ist, haben wir früher zur Genüge betont.

3. Einen dritten Weg haben wir in den fünf vorstehenden Kapiteln zurückgelegt. Wir haben die Religion mit anderen Lebensäußerungen und Angelegenheiten des Menschengeistes verglichen. Vergegenwärtigen wir uns hier Einiges als Ergebnis, Anderes zur Ergänzung.

Religion hat mit der Kunst gemein das Subjektiv-Persönliche. Man kann Religion haben und man kann sie nicht haben, man kann sie so oder anders haben. Sie ist „Geschmackssache", und über den Geschmack muß man nicht streiten. „Hier stehe ich, ich kann nicht anders."

Und dennoch hat Religion mit der Moral gemein den Anspruch auf Anerkennung und Autorität. Sie will um keinen Preis Illusion sein. „Ich kann nicht anders." Der religiöse Mensch empfindet seine Religion für sich als allerhöchste Autorität, und er will sie auch gar nicht nur für sich haben, will Andere dafür erziehen, will missionieren. In Alledem ist die Religion der Moral verwandt.

Was aber hat ſie mit der Politik gemein? Kirchen ſind Staaten. Iſt der Staat die organiſierte Geſellſchaft, ſo ſind auch die Kirchen Erzeugniſſe des Geſelligkeitstriebes, Organiſationen oft von nicht geringerer Tragkraft, mit den verwickeltſten Machtverhältniſſen. Die Religion wie die Politik ſammelt und trennt. Sie hat blutige Zwiſte und Kriege heraufgeführt, hat Völker von getrennter Nationalität und Raſſe zuſammengeſchweißt. Kurz eine große Fähigkeit, politiſch zu werden, Gemeinſchaftsſache, Machtſache zu werden, wohnt ihr bei.

Gar nahe Berührungen hat die Religion auch mit der Philoſophie. Beide ſuchen in die Welt hinter dem ſichtbaren, greifbaren nächſten Umkreis einzudringen, beide haben den Blick auf das Ganze, das Univerſum. Die ſpekulative Philoſophie iſt zumeiſt nicht viel anderes geweſen als eine Abart von Religion, eine Religion, die ſich ein kluger Kopf zurechtgemacht hat. Aber wie dem ſei, ſo trennt eine tiefe Kluft Religion und Philoſophie: Religion iſt auch für die „Einfältigen“, ja für ſie inſonderheit. „Ich danke Dir Gott, daß Du ſolches den Weiſen und Klugen verborgen haſt und haſt es den Unmündigen geoffenbart.“

Am wenigſten hat Religion gemein mit der Wiſſenſchaft. Mit der formalen Wiſſenſchaft — denn daß Zwei mal Zwei Vier ſei, erkennt der Verſtand ohne jedes Mitwirken der Perſönlichkeit — und mit der exakten, unintereſſierten Forſchung auf allen Gebieten. Früher war die Verquickung der beiden Bereiche vollkommen. Die Religion war die Theologie und die Theologie war das wahre Wiſſen. Auf der natürlichen Gotteserkenntnis baute man Lehren auf, die man einer ausdrücklichen Offenbarung zuſchrieb; aber jene „natürliche“ Erkenntnis bot eben doch ungeheuer viel: noch im Rationalismus des vorigen Jahrhunderts die für die menſchliche Vernunft damals ſelbſtverſtändlichen Wahrheiten Gott, Tugend, Unſterblich-

keit. Diese ganze Syntheſe iſt in der Welt der heutigen Bildung unmöglich geworden, und zwar für immer. Nicht nur, weil die Wiſſenſchaft nicht mehr der Theologie Magddienſte thun kann. Nein auch deshalb, weil die Religion nicht mehr Theologie ſein will.

Die Religion fühlt heute beſſer als je ihre Eigenart. Sie iſt ſo wenig ein Wiſſen, daß ſie nicht einmal im ſtrengen Sinne des Worts eine Weltanſchauung iſt. Die chriſtliche Religion hat koloſſale Veränderungen der Weltanſchauung überdauert: Kopernikus. Sie wird auch andere noch kommende Veränderungen überdauern: Darwin. Bereits haben ſich ungezählte fromme Chriſten mit dem Darwinismus innerlich abgefunden, viel mehr jedenfalls als im gleichen Zeitraum ſich mit der Entdeckung des Kopernikus befreundet hatten. Die Aufgabe und Stärke der Religion liegt eben ganz wo anders als darin, daß ſie uns eine geſchloſſene und feſte Weltanſicht böte. Sie hilft dem Einzelnen, hilft ganzen Geſchlechtern dazu, aber das iſt nicht das eigentlich Wertvolle und Dauernde an ihr. Nicht einmal eine beſtimmte Pſychologie führt die Religion als eiſernen Beſtand mit ſich, ſo wenig iſt ſie „Weltanſchauung".

Richtiger ſchon iſt es, wenn man ſagt, daß die Religion eine beſtimmte Lebensauffaſſung und Sitte ſchafft. Das iſt in der That die unabtrennliche Wirkung jeder lebendigen Religion. Zwar ſind auch da Wandlungen möglich; die Geſchichte der chriſtlichen Moral z. B. lehrt das deutlich. Aber ſolche Wandlungen erfährt im Laufe der Geſchichte jede Religion an ſich ſelbſt. Es iſt nur immer die Frage, welche Kraft und Beſtändigkeit das in jeder Religion wirkende Urſprüngliche beweiſt.

So werden wir bei jedem tieferen Eindringen in die Religionsfrage immer wieder an die Geſchichte gewieſen. Unſre Religion, die wir haben, die Religionen, die auf Erden exiſtieren,

sind allesamt ein Stück Geschichte. Darum haben wir unser erstes Stück überschrieben: Religion und Geschichte. Verweilen wir bei diesem Kapitel noch ein wenig.

4. Wie kommt der einzelne Mensch dazu, Religion zu haben?

Zur Wissenschaft kommt man durch ein gegebenes Sachliches. Zur Religion durch ein gegebenes Persönliches. Sowohl bei der Fortpflanzung als bei der Entstehung von Religionen spielen Persönlichkeiten, maßgebende, Anstoß gebende Persönlichkeiten eine ganz andere Rolle als auf jedem anderen Gebiete des menschlichen Geisteslebens. (Wir haben hier nur noch die großen geschichtlichen Religionen im Auge.)

Man kann das als in einem Spiegel- und vielleicht Zerrbild bei jeder kleinen religiösen Bewegung, bei jeder Sekten- oder Gemeinschaftsbildung beobachten. Es kann aber auch jeder religiöse Mensch an sich selber die Probe machen. Jeder hat nämlich seine Religion — der Regel nach — von ihm nahestehenden, sympathischen Persönlichkeiten: Vater, Mutter, Lehrer, Prediger, Freund. Vielleicht sinds nicht ein oder mehrere Einzelne, die bewußtermaßen eine auf sie persönlich zurückzuführende Wirkung hinterließen, sondern eine Familie oder eine Gemeinde von ganz bestimmtem Geist mit lebendiger Lebensauffassung und Sitte. Je weniger diese nahestehenden Menschen und Menschenkreise selbst schöpferische Kraft an sich trugen, um so deutlicher wiesen sie zurück auf schöpferische Persönlichkeiten, von denen sie, vielleicht durch hunderte von Generationen hindurch, ihre Richtung, ihr religiöses Leben empfingen. Die Wirkung solcher schöpferischer Persönlichkeiten ist von sehr verschiedener Frische und Zähigkeit. Das weist eben die Geschichte aus. Jesaias, Jeremias, Jesus, Paulus, Buddha, Luther, Franz von Assisi — sie alle wirken noch heute in den Religionen lebendig fort, verschieden nach Art und Maß. Wir nennen sie Pro-

pheten, Religionsstifter, Reformatoren. Von der Berührung mit ihnen leben die Religionen, lebt die Religion im Herzen der Einzelnen.

Man hat auch in der Religion an Stelle der schöpferischen führenden und befreienden Persönlichkeiten „Lehren" setzen wollen, „Prinzipien". Das läßt sich ja machen. Was läßt sich nicht doktrinär auffassen und betreiben? Aber es ist geschichtlich nachweisbar, daß die Religionslehre, das religiöse Prinzip nur insoweit gesund und lebendig bleibt, als sie an der Person ihres Schöpfers haftet und von ihm den lebendigen Hauch empfängt, der Menschengeister gewinnt.

Nur als Beispiel kann uns hier beschäftigen das merkwürdige Haften an der Person Jesu durch die Jahrhunderte hindurch. Wie viel Irrwahn und wie viel Halbwahrheit hat daraus Kraft gesogen, daß man sich damit auf ihn berief! Und wie hat seine wirkliche Person sich immer wieder als die reinigende Kraft bewiesen, die über die halben und ganzen Irrtümer Herr wurde! Wunderliches erleben wir gerade in unsern Tagen. Der Sozialist Dr. Josef Ritter von Neupauer ließ im Jahre 1895 in den Frühjahrsheften der „Deutschen Warte" einen Versuch sozialdemokratischer Umdeutung der Person und des Werkes Jesu erscheinen. Das war ganz ernst gemeint und mit wissenschaftlichem Anspruch ausgeführt. „Gott" bedeutet nach seinem Verständnis Jesu „den Kollektivstaat". Beweis: die vierte Bitte. Denn darnach „soll man Gott als den Versorger aller Menschen mit dem, was sie brauchen, suchen".

Viel Anhänger hat Ritter von Neupauer mit seiner Entdeckung nicht gefunden. Um so mehr wird heute eine Veröffentlichung gelesen und gepriesen, die wissenschaftlich angesehen nicht weniger unsinnig ist. Wolfgang Kirchbach läßt Jesus vor der erstaunten Gegenwart neu aufleben als den Verkündiger einer rein pantheistischen Sittenlehre. Auch hier muß die reine

Umdeutung zum Ziele führen; unter Wahrung wissenschaftlichen Scheins, dem nur der Ungelehrte zum Opfer fallen kann, wird mit dem Quellenbefund, den überlieferten Worten Jesu völlig willkürlich umgesprungen. Gott-Vater übersetzt Kirchbach einfach: der „Urgrund", Himmelreich oder Reich Gottes: „die Macht des Alls." Joh. 14 (In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen) heißt dann in Kirchbachs Wiedergabe: „In meines Urgrunds Hause sind viele Zellen." Da ist nun freilich die Brücke von Jesu Worten zur modernen Naturwissenschaft geschlagen. Aber wozu soll uns die Erwähnung dieses vielleicht gut gemeinten, aber doch unerlaubten Fälschungsversuches dienen?

Sie soll zeigen, welche Anziehungskraft auf religiösem Gebiet selbst auf innerlich unbotmäßige, aber doch religiös erregte Naturen die schöpferischen Persönlichkeiten ausüben. Ist Einer nicht Mannes genug, ein neues Evangelium, eine neue Religion einzig durch seine eigene prophetische Kraft durchzusetzen, so flüchtet er mit seinen Ideen unter den Mantel eines Größeren, und müßte er ihn in fernen Jahrhunderten suchen.

Weiter kann man an diesem Exempel lernen, daß die wissenschaftliche Geschichtskritik solchen Versuchen gegenüber ziemlich ohnmächtig ist. Das Volk interessiert sich nicht für die kritische Wissenschaft — in religiösen Dingen. Es hört auf den, der frei und fest seinen Spruch sagt, Glauben an sich hat und an seine Lehre. Die Souveränität, mit der Kirchbach seine Ideen ohne Skrupel in Jesus hineinträgt, ist gerade das, was ihm Vertrauen und Anhang weckt.

Endlich ist Eins merkwürdig. Kirchbach ist Pantheist. Nun ist die pantheistische Anschauung, wonach das All Gott ist, die am nächsten der Poesie und Musik verwandte. Man kann sie hegen, wie man ästhetische Freuden hegt, man kann sein Naturgefühl, seinen Heroenkult dadurch noch erhöhen, man

kann sie, wenn es nicht anders ist, mit ästhetischen Liebhabereien vertauschen. Was aber so vom Standpunkte des reinen Empfindungslebens den Pantheismus empfiehlt, läßt zugleich in ihm eine niedere Religionsform erkennen. Gewiß hat Goethe Recht:

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe?
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.

Eine Gottheit fern von der Welt, „abgezogen" von der Welt, mag Niemand mehr ehren. Worauf es aber im entschiedenen Gegensatz zum Pantheismus für das eigentlich religiöse Bedürfen ankommt, das ist der lebendige Gott, seine lebendige Persönlichkeit. Man mag sich ihn nach seiner Gestalt und Existenzweise denken, wie man will — nach der Lehre aller Geistesreligionen wissen wir davon rein Nichts. Worauf es ankommt, ist dies, daß dieser Gott unmöglich ein Wesen sein kann, das nach seiner geistigen Art minderwertig wäre gegenüber dem Höchsten, das wir in dieser Welt kennen, der reifen menschlichen Persönlichkeit. An dem Menschen, wie er sein soll, wie er im Werden auch wirklich ist, erkennen wir die Gottheit, die ihn so gewollt, so nach ihrem Bilde geschaffen hat. Die Religion führt uns entweder einem in diesem moralischen Sinne persönlichen Wesen näher, oder sie leistet uns nicht, wozu allein wir sie im letzten Grunde begehren.

Ist aber die Gottheit eine lebendige persönliche Größe, so kann sie nicht wohl anders auf uns wirken, als durch Persönlichkeiten. Das Geheimnisvollste, was es in dieser Welt giebt, persönliches Leben des Menschengeistes, kann allein der Ort sein, an dem sich das Geheimnis der Gottheit enthüllt. So

sind die Quellen der Religion offen gegeben in den inneren Erlebnissen der Religionsstifter und Propheten, und wer Religion schmecken will, wie sie ist, rein und unverfälscht, wird zu diesen Quellen hindurchdringen müssen.

Solange die Berührung mit den schöpferischen Geistern auf dem Gebiete der Religion in uns Kräfte zu entbinden vermag, die uns sonst mangeln, unser Dasein mit Gütern bereichert, die sonst nirgends zu haben sind, so lange wird die Religion ihre Stellung im menschlichen Geistesleben siegreich behaupten.

Das Märchen von den drei Ringen

Im Jahre 1783, dreihundert Jahre nach Luthers Geburt, wurde Leſſings Nathan der Weiſe zum erſtenmal aufgeführt, in Berlin. Bis heute lebt das Stück auf unſern Brettern. Und wenn es von der Bühne verſchwände, würde es in den Herzen leben und den Verſtand aller Gebildeten beſchäftigen. Kein junger Mann, der idealem Intereſſe zugänglich iſt, wächſt auf, ohne daß Leſſings Nathan ihm einmal die Seele bewegt und auf ſeine Geſinnung irgendwie Einfluß gewonnen hat.

Dieſe Bedeutung verdankt Leſſings Nathan ſeinem religiöſen und religionsgeſchichtlichen Inhalt. Ueber den poetiſchen Wert des Stückes hat man unendlich verſchieden geurteilt. Eins iſt ſicher: die eigentliche Fabel des Stücks wird uns allen höchſt gleichgiltig ſein. Daß Kurd von Staufen und Recha Geſchwiſter ſind, ihr Vater Wolf von Filneck Aſſad, Saladins Bruder, iſt, intereſſiert uns gar nicht, wir vernehmen es kaum. Dieſe ganze Geſchichte langweilt ſelbſt in der Wiedergabe eines David Friedrich Strauß. Damit ſoll nicht geſagt ſein, daß das Stück uns nicht in Spannung zu verſetzen und zu erfreuen wiſſe. Aber das Behagen ebenſo wie das Intereſſe heftet ſich doch an die Perſonen und Stellen, die zum poetiſchen Inhalt auch noch einen religiöſen aufweiſen, an Nathan, den Patriarchen, den Kloſterbruder, an die Geſchichte von den drei Ringen. In dieſen Partien ſchlägt auch das Herz des Dichters. Hat die Sprache des Stücks ſonſt zuweilen etwas Gekünſtelt-Geiſtreiches, hier wird ſie lebendig, edel, ſchön. Am meiſten gilt das von

dem Höhepunkte des Dramas, der Erzählung von den drei Ringen.

Es handelt sich nun für uns um die Idee dieser Erzählung und um das rechte Urteil über diese Idee.

Um des Märchens von den drei Ringen willen ist Lessings Nathan gedichtet. Die Beweise dafür liegen am Tage.

Lessing war durch die Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente in seinen berühmten Streit mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze geraten. Die Braunschweigische Regierung verbot ihrem angestellten Bibliothekar, diese Fehde fortzusetzen. Lessing aber hatte zum Schweigen ganz und gar keine Lust. Teils um für alle Fälle einen Groschen Geldes in der Hand zu haben, wenn er wirklich um sein Brot käme, teils um so den einmal entbrannten Geisteskampf noch mächtiger zu führen, schrieb er Nathan den Weisen. „Ich muß versuchen, ob man mich auf meiner alten Kanzel, auf dem Theater wenigstens noch ungestört will predigen lassen." „Es wird nichts weniger als ein satirisches Stück, um den Kampfplatz mit Hohngelächter zu verlassen. Es wird ein so rührendes Stück als ich nur immer gemacht habe, und Herr Moses [Mendelssohn] hat ganz recht geurteilt, daß sich Spott und Lachen zu dem Tone nicht schicken würde, den ich in meinem letzten Blatte [der letzterschienenen Streitschrift gegen Goeze] angestimmt, falls ich nicht etwa die ganze Streitigkeit aufgeben wollte." Dazu war sie ihm eben viel zu ernst. Freilich die Theologen sollten an dem Stücke keine Freude haben. „Ich glaube, daß . . ich gewiß den Theologen einen ärgeren Possen damit spielen will, als noch mit zehn Fragmenten."

So hat also Lessing das Stück geschrieben und veröffentlicht unter den Eindrücken seines Kampfes mit den Theologen; aber zum Glück ist dieser Streit nicht der Vater seines Stücks. Lessing hat in diesem kritischen Augenblick nur einen alten Ent-

wurf hervorgeholt, der ihm eben wunderbar zur Sache ſtimmte. „Mein Nathan iſt ein Stück, welches ich ſchon vor drei Jahren, gleich nach meiner Zurückkunft von der Reiſe [aus Italien] vollends aufs Reine bringen und drucken laſſen wollte. Ich habe es jetzt nur wieder vorgeſucht, weil mir auf einmal beifiel, daß ich, nach einigen kleinen Veränderungen des Plans, dem Feinde auf einer anderen Seite damit in die Flanke fallen könne. Mein Stück hat mit den jetzigen Schwarzröcken nichts zu thun ..." So ſchrieb Leſſing im November 1778; damals hatte er das Stück „ſo vollkommen fertig, als nur immer eins von meinen Stücken fertig geweſen, wenn ich ſie drucken zu laſſen anfing". Und der erſte Gedanke und Entwurf war noch viel älter, als drei Jahre. Denn im Auguſt 1778, da er ſeinem Bruder die erſte Nachricht von ſeinem Entſchluß, den Nathan zu ſchreiben, zukommen läßt, erzählt er ihm: „Ich habe vor vielen Jahren einmal ein Schauſpiel entworfen, deſſen Inhalt eine Art Analogie mit meinen gegenwärtigen Streitigkeiten hat, die ich mir wohl damals nicht träumen ließ."

Kurz, Leſſing hat die Idee ſeines Stückes nicht aus ſeinem Streit mit Goeze gewonnen, ſondern es ruht auf einer anderen Inſpiration, die er in ruhigeren Zeiten empfangen hatte. Von wo ſie ihm kam, ſagt er in demſelben Briefe an ſeinen Bruder: „Ich möchte zwar nicht gerne, daß der eigentliche Inhalt meines Stückes allzu früh bekannt würde; aber doch, wenn Ihr, Du und Moſes, ihn wiſſen wollt, ſo ſchlagt das Decamerone des Boccaccio auf, Giornata I, Nov. III, Melchiſedech Giudeo."

Dieſe Geſchichte von dem Juden Melchiſedek, die Leſſing „den eigentlichen Inhalt" ſeines Nathan gegeben hat, lautet bei Boccaccio ſo:

Saladin, deſſen Tapferkeit ſo groß war, daß ſie ihn nicht nur von einem geringen Manne zum Sultan von Babylon erhob, ſondern ihm auch vielfache Siege über ſarazeniſche und chriſtliche Fürſten gewährte, hatte in zahlreichen Kriegen und in großartigem Aufwand

seinen ganzen Schatz geleert, und wußte nun, da neue und unerwartete Bedürfnisse wieder eine große Geldsumme erheischten, nicht, wo er sie so schnell, als er ihrer bedurfte, auftreiben sollte. Da erinnerte er sich eines reichen Juden, Namens Melchisedech, der in Alexandrien auf Wucher lieh und nach Saladins Dafürhalten wohl im stande gewesen wäre, ihm zu dienen, aber so geizig war, daß er von freien Stücken es nie gethan haben würde. Gewalt wollte Saladin nicht brauchen; aber das Bedürfnis war dringend, und es stand bei ihm fest, auf eine oder die andere Art solle der Jude ihm helfen. So sann er denn nur auf einen Vorwand, unter einigem Schein von Recht ihn zwingen zu können.

Endlich ließ er ihn rufen, empfing ihn auf das freundlichste, hieß ihn neben sich sitzen und sprach alsdann: Mein Freund, ich habe schon von Vielen gehört, du seiest weise und habest besonders in göttlichen Dingen tiefe Einsicht; nun erführe ich gern von dir, welches unter den drei Gesetzen du für das wahre hältst, das jüdische, das sarazenische oder das christliche. Der Jude war in der That ein weiser Mann und erkannte wohl, daß Saladin ihm solcherlei Fragen nur vorlegte, um ihn in seinen Worten zu fangen; auch sah er, daß, welches von diesen Gesetzen er von den andern loben möchte, Saladin immer seinen Zweck erreichte. So bot er denn schnell seinen ganzen Scharfsinn auf, um eine unverfängliche Antwort, wie sie ihm not that, zu finden, und sagte dann, als ihm plötzlich eingefallen war, wie er sprechen sollte:

Mein Gebieter, die Frage, die Ihr mir vorlegt, ist schön und tiefsinnig; soll ich aber meine Meinung darauf sagen, so muß ich Euch eine kleine Geschichte erzählen, die Ihr sogleich vernehmen sollt. Ich erinnere mich oftmals gehört zu haben, daß vor Zeiten ein reicher und vornehmer Mann lebte, der vor allen anderen auserlesenen Juwelen, die er in seinem Schatze verwahrte, einen wunderschönen und kostbaren Ring wert hielt. Um diesen seinem Werte und seiner Schönheit nach zu ehren und ihn auf immer in dem Besitze seiner Nachkommen zu erhalten, ordnete er an, daß derjenige unter seinen Söhnen, der den Ring, als vom Vater ihm übergeben, würde vorzeigen können, für seinen Erben gelten und von allen den andern als der vornehmste geehrt werden solle. Der erste Empfänger des Ringes traf unter seinen Kindern ähnliche Verfügung und verfuhr dabei wie sein Vorfahre. Kurz der Ring ging von Hand zu Hand auf viele Nachkommen über. Endlich aber kam er in den Besitz eines Mannes, der drei Söhne hatte, die sämtlich schön, tugendhaft und ihrem Vater unbedingt gehorsam, daher auch gleich

zärtlich von ihm geliebt waren. Die Jünglinge kannten das Herkommen in Betreff des Ringes, und da ein jeder der Geehrteste unter den Seinigen zu werden wünschte, baten alle drei einzeln den Vater, der schon alt war, auf das inständigste um das Geschenk des Ringes. Der gute Mann liebte sie alle gleichmäßig und wußte selber keine Wahl unter ihnen zu treffen; so versprach er denn den Ring einem jeden und dachte auf ein Mittel, alle zu befriedigen. Zu dem Ende ließ er heimlich von einem geschickten Meister zwei andre Ringe verfertigen, die dem ersten so ähnlich waren, daß er selbst, der doch den Auftrag gegeben, den rechten kaum zu erkennen wußte. Als er auf dem Totbette lag, gab er heimlich jedem der Söhne einen von den Ringen. Nach des Vaters Tode nahm ein jeder Erbschaft und Vorrang für sich in Anspruch, und da einer dem anderen das Recht dazu bestritt, zeigte der eine wie die anderen, um die Forderung zu begründen, den Ring, den er erhalten hatte, vor. Da sich nun ergab, daß die Ringe einander so ähnlich waren, daß Niemand, welcher der echte sei, erkennen konnte, blieb die Frage, welcher von ihnen des Vaters wahrer Erbe sei, unentschieden, und bleibt es noch heute.

So sage ich Euch denn, mein Gebieter, auch von den drei Gesetzen, die Gott der Vater den drei Völkern gegeben, und über die Ihr mich befraget. Jedes der Völker glaubt seine Erbschaft, sein wahres Gesetz und seine Gebote zu haben, damit es sie befolge. Wer es aber wirklich hat, darüber ist, wie über die Ringe, die Frage noch unentschieden.

Als Saladin erkannte, wie geschickt der Jude den Schlingen entgangen sei, die er ihm in den Weg gelegt hatte, entschloß er sich, ihm geradezu sein Bedürfnis zu gestehen. Dabei verschwieg er ihm nicht, was er zu thun gedacht habe, wenn jener ihm nicht mit so viel Geistesgegenwart geantwortet hätte. Der Jude diente Saladin mit allem, was dieser von ihm verlangte, und Saladin erstattete jenem nicht nur das Darlehen vollkommen, sondern überhäufte ihn noch mit Geschenken, gab ihm Ehre und Ansehen unter denen, die ihm am nächsten standen, und behandelte ihn immerdar als seinen Freund.

Boccaccio (1313—1375) hat die Geschichte nicht erfunden. Sie ist viel älter. Sie läuft schon durch alte Mönchsbücher.

Doch ist der Vergleich der drei Religionen mit drei Ringen dort noch harmlos, hat noch nicht die aufklärerische Tendenz, die Spitze gegen den Offenbarungsanspruch der Religionen: das Christentum ist einfach der echte, der kostbarste Ring. So in den Gesta Romanorum, einem der verbreitetsten Legenden- und Novellenbücher des Mittelalters: „Christus der König, der die drei Sön hat, das sind die Juden, die Sarazenen und die Christen. Den Juden gab er das gelobte Land, den Sarazenen gab er den Hort. Aber den Christen gab er das kostbare Fingerlin, das ist über alle Reichtümer dieser Welt." Die Geschichte mag ihre religionsfeindliche Wendung sehr wohl schon in den Zeiten der Kreuzzüge bekommen haben. Die Kreuzfahrer lernten muhammedanische Kultur, muhammedanische Sitte und Ueberzeugung schätzen. Eine freisinnige Auffassung der damals konkurrierenden drei Religionen verbreitete sich unter den Gebildeten. Dem Staufer Friedrich II. konnte man das Wort von den drei Betrügern zuschreiben: „Die ganze Welt sei von drei Betrügern, Mose, Muhammed und Christus, getäuscht worden, deren zwei in Ehren, der dritte am Kreuz hangend gestorben sei."

So stand Lessing nicht. So weit geht ja nicht einmal die Erzählung bei Boccaccio. Sehen wir nun zu, was Lessing aus seiner ihn inspirierenden Vorlage gemacht hat.

Da müssen wir vor allen Dingen feststellen: Boccaccio gab Lessing nur die erste Hälfte der Nathanerzählung. Nämlich bis zu dem Punkte, wo Nathan selbst zu seinem „Märchen" oder Gleichnis den Schlüssel giebt. Diese erste Hälfte lautet:

Vor grauen Jahren lebt' ein Mann im Osten,
Der einen Ring von unschätzbarem Wert
Aus lieber Hand besaß. Der Stein war ein
Opal, der hundert schöne Farben spielte,
Und hatte die geheime Kraft, vor Gott

Und Menſchen angenehm zu machen, wer
In dieſer Zuverſicht ihn trug. Was Wunder,
Daß ihn der Mann im Oſten darum nie
Vom Finger ließ, und die Verfügung traf,
Auf ewig ihn bei ſeinem Hauſe zu
Erhalten. Nämlich ſo. Er ließ den Ring
Von ſeinen Söhnen dem geliebteſten;
Und ſetzte feſt, daß dieſer wiederum
Den Ring von ſeinen Söhnen dem vermache,
Der ihm der liebſte ſei; und ſtets der liebſte,
Ohn' Anſehn der Geburt, in Kraft allein
Des Rings, das Haupt, der Fürſt des Hauſes werde.

So kam nun dieſer Ring, von Sohn zu Sohn,
Auf einen Vater endlich von drei Söhnen,
Die alle drei ihm gleich gehorſam waren,
Die alle drei er folglich gleich zu lieben
Sich nicht entbrechen konnte. Nur von Zeit
Zu Zeit ſchien ihm bald der, bald dieſer, bald
Der dritte, — ſo wie jeder ſich mit ihm
Allein befand und ſein ergießend Herz
Die andern zwei nicht teilten — würdiger
Des Ringes, den er denn auch einem jeden
Die fromme Schwachheit hatte, zu verſprechen.

Das ging nun ſo, ſo lang es ging. — Allein
Es kam zum Sterben, und der gute Vater
Kommt in Verlegenheit. Es ſchmerzt ihn, zwei
Von ſeinen Söhnen, die ſich auf ſein Wort
Verlaſſen, ſo zu kränken. — Was zu thun? —
Er ſendet in geheim zu einem Künſtler,
Bei dem er, nach dem Muſter ſeines Ringes,
Zwei andere beſtellt, und weder Koſten
Noch Mühe ſparen heißt, ſie jenem gleich,
Vollkommen gleich zu machen. Das gelingt
Dem Künſtler. Da er ihm die Ringe bringt,

Doch
dort
die
Ehr
der
M.
d

von dort auch ins mittelalterliche Abendland eingedrungen. Mag die Geschichte von den drei Ringen morgenländischen oder doch abendländischen Ursprungs sein, so ist sie jedenfalls eine reine Parabel, bei Boccaccio so gut wie bei Lessing. Und ihr Sinn ist der. Saladin hat gefragt:

Da du nun
So weise bist, so sage mir doch einmal:
Was für ein Glaube, was für ein Gesetz
Hat dir am meisten eingeleuchtet?

Nathan zeigt hierauf, wie schwer, ja wie unmöglich es ist, aus den drei „Gesetzen" oder Religionen die echte, wahre, allein geoffenbarte herauszufinden, an einer Geschichte von drei Ringen, die infolge ihrer vollkommenen Aehnlichkeit nicht zu unterscheiden waren. Auf diesen Vergleichspunkt kommt es an, und er wird, um jeder aus- oder einlegenden Künstelei den Athem zu nehmen, ausdrücklich festgelegt:

Der rechte Ring war nicht
Erweislich: — fast so unerweislich, als
Uns jetzt — der rechte Glaube.

Aber die Schönheit dieses Gleichnisses ist unsern Geistreichen viel zu einfach. Wie helfen sie sich? Sie machen aus der Parabel eine Allegorie. Man hat das ja auch den Parabeln Jesu lange genug angethan, mit und ohne Bewußtsein. Die Allegorie hüllt ein Geheimnis, das sie nicht so schnell preisgeben will, in dunkle Rede ein. Sie läßt Worte, Personen, Begebenheiten auftreten, hinter denen man etwas suchen soll. Sie giebt Rätsel auf. Und da kann man nun seinen Witz dran üben. Wer ist der Mann im Osten? Gott natürlich. (Obwohl der Mann im Osten gestorben ist und erst sein Nachfahr die drei Söhne hatte — aber vielleicht ist das ein besonders feiner Zug der Allegorie!) Was ist unter dem

Wunderring zu verstehen? Die wahre Religion natürlich. Aber was ist im Ringe der Opal? Wer ist der Künstler, der nach dem Muster des echten die zwei andern machte? vielleicht den echten dabei gar verschwinden ließ, so daß drei falsche Ringe übrig waren? Auf alle Fälle, wie der Witz dies lösen mag, spielt Gott, der Vater der drei Söhne, eine bedenkliche Rolle und diese drei sind von Ihm Betrogene.

So ist die allegorische Auslegung dafür verantwortlich, daß fromme und unfromme Leser aus der Geschichte von den drei Ringen eine scharf religionsfeindliche Meinung herausgelesen haben. Sie finden in der vermeintlichen Allegorie Gott vorsichtig-schlau abgemalt als den, der mit den verschiedenen, ihrem Anspruche nach so ganz sich gleichenden Offenbarungsreligionen die Menschen betrogen hat. In diesem Verständnis lebt die Geschichte in weiten Kreisen, die sich gebildet dünken oder ernst nach Bildung hungern. Ich denke bei Letzteren hauptsächlich an Gymnasiasten und Sozialdemokraten. Und die geistreichen Erklärer, die zwar vor so grobem Unverstand durch die zweite Hälfte der Geschichte und durch ihre bessere Kenntnis Lessings bewahrt sind, die aber das Allegorisieren nicht vermieden haben, sind an der Mißdeutung mit schuld [1]).

Nehmen wir aber das Gleichnis als das, was es ist, kann uns dann seine vorhin festgestellte, von Lessing selbst klar ausgesprochene Pointe befriedigen? Ist es nicht noch immer störend, beunruhigend für den religiösen Menschen, daß die wahre Religion ganz oder „fast" unerweislich sein soll?

[1]) Ueber das Wesen von Parabel und Allegorie hat scharfsinnig und erschöpfend Jülicher gehandelt in seinem Buche „Die Gleichnisse Jesu" (Freiburg, J. C. B. Mohr). Selbst Männer wie Kuno Fischer, Erdmann, Beyschlag haben sich vom Allegorisieren nicht freigehalten.

Für Leſſing war dieſe Erkenntnis gar nicht beunruhigend. Nicht als ob er ein Heide und Spötter geweſen wäre. Davon war er weit entfernt, und die Geſchichte der Entſtehung ſeines Nathan bürgt dafür, daß auch die Galle über Goeze ihm damals nicht ſo die Feder gefüllt hat, daß er etwa die Treue gegen ſeine eigene Religion darüber vergeſſen hätte. Nein, Leſſing hat ſeine Religion im Nathan nicht verraten, im Gegenteil. Und welches war dieſe *ſeine* Religion? Wie kam es, daß ſie ihm nicht ins Wanken geriet, wenn ſein Nathan Recht hatte?

Wenn die poſitiven, die geſchichtlichen, die „geoffenbarten" Religionen erblaßten, wenn ſie in ihrem Streit um Anerkennung zur Ruhe verwieſen wurden, weil der Streit nicht zu ſchlichten ſei, ſo triumphierte Leſſings Religion. Sie war eine reine Vernunftreligion, die keine Geſchichte brauchte, keine Anlehnung an irgend ein thatſächlich Gegebenes oder Gewordenes, die gerade darin ihre Hoheit und Wahrheit bewies, daß ſie ſich nicht auf Geſchichte gründete. Leſſings Nathan redet darüber ganz offen, ohne Gleichnis. Als nämlich Saladin Nathan den Einwand macht, daß die drei Religionen „doch wohl zu unterſcheiden wären, bis auf die Kleidung, bis auf Speis und Trank", antwortet Nathan lebhaft:

Und nur von Seiten ihrer Gründe nicht.
Denn gründen alle ſich nicht auf Geſchichte?
Geſchrieben oder überliefert! — Und
Geſchichte muß doch wohl allein auf Treu
Und Glauben angenommen werden? — Nicht? —
Nun weſſen Treu und Glauben zieht man denn
Am wenigſten in Zweifel? Doch der Seinen?
Doch deren Blut wir ſind? Doch deren, die
Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe
Gegeben? Die uns nie getäuſcht, als wo
Getäuſcht zu werden uns heilſamer war? —

Wie kann ich meinen Vätern weniger,
Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt:
Kann ich von dir verlangen, daß du deine
Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht
Zu widersprechen? Oder umgekehrt.
Das Nämliche gilt von den Christen. Nicht? —

So Lessing und mit ihm die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts. „Ich gähne allezeit, wenn ich etwas Historisches lesen muß", schrieb Moses Mendelssohn. Und als der Kirchenhistoriker Neander sich habilitierte, war es in der That eine streitbare These, die er stellte: „Die geschichtliche Erscheinung ist das Erste, das Abstraktum der Idee das Zweite." Für Lessing war umgekehrt „die Religion", die er in seiner Vernunft zu finden, vor jeder Vernunft verantworten zu können meinte, das Erste, ja das einzig Wirkliche, dagegen „die Religionen" ein Zufälliges, Entbehrliches, ja Hinwegzuwünschendes. Pietätsgründe mögen Jeden bei dem „Gesetz" seiner Väter festhalten, man entläuft schließlich seiner Religion so schwer wie seinem Vaterlande, aber Wahrheit auf Geschichte gründen ist Wahnsinn, Wahrheit in der Geschichte suchen ist Thorheit. Das hat Lessing in seinen religiösen Streitschriften gepredigt: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat." Vgl. oben über „Religion und Geschichte" Seite 10.

Auf diesem Standpunkte der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts stehen viele Gebildete von heute auch noch, und vollends die Halbgebildeten. Soweit sie Religion haben, ist sie ihnen ein Bestandteil ihrer praktischen Vernunft, für den sie geschicht-

lichen Halt nicht bedürfen. Im Gegenteil, alle „Ueberlieferung“ ist ihnen als solche verdächtig.

Die heutige Wissenschaft freilich steht anders. Jene selbstgewisse Vernunftreligion des vorigen Jahrhunderts ist ihr abhanden gekommen. Die „Vernunft“ hat keinen Inhalt mehr. Man findet in ihr weder Religion noch Moral, weder Gott noch Tugend, noch Unsterblichkeit. Der Mensch bringt Anlagen, Fähigkeiten mit in die Welt, er kann auffassen und empfangen, aber den Inhalt seiner Vorstellungen, Begriffe, Kenntnisse und Erkenntnisse empfängt er erst in der Welt. Es giebt wohl Menschen, denen eine besondere Anlage zur Religion angeboren ist, vielleicht auch als ein Erbe von Eltern und Voreltern; Andere mag es geben, die gar kein Organ für Religion besitzen: Menschen aber, die ihre Religion mitbringen, werden nicht geboren. Ein Jeder findet seine Religion hier im Leben, indem er sich aneignet oder ablehnt, was ihm an geschichtlich gewordenen Religionserscheinungen entgegentritt.

Ist also die positive Ansicht Lessings von einer geschichtslosen Vernunftreligion nach dem heutigen Stande wissenschaftlicher Erkenntnis falsch, so werden wir ihm in der Geringschätzung der Verschiedenheit der geschichtlichen Religionen nicht folgen können. In der That arbeitet gerade heute die wissenschaftliche Forschung mit jugendlichem Eifer daran, das Problem der Religionen zu fassen. Mögen sie sich darin gleichen, daß ihre Anhänger sich je auf Offenbarung berufen, so verschwindet dieser formale Anspruch hinter den gewaltigen Unterschieden ihres Inhalts. Nicht nur Kleidung, nicht nur Speise und Trank, nicht nur Pietät gegen die Vorfahren trennt die Andersgläubigen. Alles ist bei ihnen verschieden, ihr Gott, ihr Beten, ihr Glauben, ihr Handeln, ihr Hoffen, ihre Kulturbefähigung, ihre Weltanschauung, ihre Lebensart. Dies gilt nicht nur von Judentum, Christentum und Islam; für uns ist als

faſt wichtiger noch als Judentum und Islam heute der Buddhismus dazu getreten; es gilt aber ebenſo auch für die mancherlei Konfeſſionen, Kirchen und Sekten. Und mit neuer Kraft erhebt ſich nun die Frage, welcher Glaube, welches „Geſetz“ von dem allen nun das rechte ſei. Heute ſchneidet keine Vernunftreligion mehr dieſer Frage das Exiſtenzrecht ab, heute thut das höchſtens noch eine überſtiegene Aufklärung, die alle Religion für eine Art Geiſteskrankheit der Menſchheit hält. Aber dieſe Auffaſſung kann man getroſt ihrer Hohlheit überlaſſen. Die Wiſſenſchaft jedenfalls nimmt Erſcheinungen von einer ſolchen Realität und Kulturbedeutung, wie die Religionen es ſind, ernſter.

Und ſie unternimmt es auch in der That, zur Beantwortung der von Leſſing-Nathan ſo weiſe abgefertigten Frage das Material zu ſchaffen. Indem ſie die Geſchichte jeder einzelnen Kulturreligion ſtudiert, kommt ſie in die Lage, ihren Wert und Anſpruch vergleichend zu prüfen. Sie ſieht den Religionsſtiftern ins Angeſicht, ſie erkennt die Wirkung, die von ihnen ausgegangen iſt, ſie wägt Mächte, Kräfte und Geiſter, die im Laufe der Entwicklung fördernd und bewahrend oder hemmend und trübend eingegriffen haben. Und wenn heute Leſſing lebte, würde er Einer von denen ſein, die in dieſer Arbeit mit vorangingen. Das Zeug dazu hatte er.

Aber iſt er denn nicht vorangegangen? Wir ſind noch der zweiten Hälfte der Parabel unſre Aufmerkſamkeit ſchuldig. Und hier korrigiert Leſſing-Nathan ſelbſt die herbe, verneinende Theſe der erſten Hälfte. Freilich nicht von der geſchichtswiſſenſchaftlichen, ſondern von der ihm zugänglicheren moraliſchen Seite her.

Laß auf unſre Ring'
Uns wieder kommen. Wie geſagt: die Söhne
Verklagten ſich: und jeder ſchwur dem Richter,
Unmittelbar aus ſeines Vaters Hand

Den Ring zu haben — wie auch wahr! — nachdem
Er von ihm lange das Verſprechen ſchon
Gehabt, des Ringes Vorrecht einmal zu
Genießen. Wie nicht minder wahr! — Der Vater,
Betheurte jeder, könne gegen ihn
Nicht falſch geweſen ſein; und eh er dieſes
Von ihm, von einem ſolchen lieben Vater,
Argwohnen laſſ': eh müſſ' er ſeine Brüder,
So gern er ſonſt von ihnen nur das Beſte
Bereit zu glauben ſei, des falſchen Spiels
Bezeihen; und er wolle die Verräter
Schon auszufinden wiſſen; ſich ſchon rächen.

Der Richter ſprach: Wenn ihr mir nun den Vater
Nicht bald zur Stelle ſchafft, ſo weiſ' ich euch
Von meinem Stuhle. Denkt ihr, daß ich Rätſel
Zu löſen da bin? Oder harret ihr,
Bis daß der rechte Ring den Mund eröffne? —
Doch halt! Ich höre ja, der rechte Ring
Beſitzt die Wunderkraft beliebt zu machen;
Vor Gott und Menſchen angenehm. Das muß
Entſcheiden! Denn die falſchen Ringe werden
Doch das nicht können! — Nun, wen lieben zwei
Von euch am meiſten? — Macht, ſagt an! Ihr ſchweigt?
Die Ringe wirken nur zurück? und nicht
Nach außen? Jeder liebt ſich ſelber nur
Am meiſten? — O ſo ſeid ihr alle drei
Betrogene Betrüger! Eure Ringe
Sind alle drei nicht echt! Der echte Ring
Vermuthlich ging verloren. Den Verluſt
Zu bergen, zu erſetzen, ließ der Vater
Die drei für einen machen.

Und alſo, fuhr der Richter fort, wenn ihr
Nicht meinen Rat, ſtatt meines Spruches, wollt:

Geht nur! — Mein Rat ist aber der: ihr nehmt
Die Sache völlig wie sie liegt. Hat von
Euch jeder seinen Ring von seinem Vater:
So glaube jeder sicher seinen Ring
Den echten. — Möglich, daß der Vater nun
Die Tyrannei des einen Rings nicht länger
In seinem Hause dulden wollen! — Und gewiß,
Daß er euch alle drei geliebt und gleich
Geliebt: indem er zwei nicht drücken mögen,
Um einen zu begünstigen. — Wohlan!
Es eifre jeder seiner unbestochnen
Von Vorurtheilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott,
Zu Hilf! Und wenn sich dann der Steine Kräfte
Bei euren Kindes-Kindeskindern äußern:
So lad' ich über tausend tausend Jahre
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird
Ein weisrer Mann auf diesem Stuhle sitzen,
Als ich; und sprechen. Geht! — So sagte der
Bescheidne Richter.

Wir allegorisieren also nicht. Wir fragen nicht, wer der Richter sei, und dergleichen. Wir nehmen auch diese zweite Hälfte der Parabel als ein Ganzes, das als solches wirken und eine ganze Wahrheit ans Licht stellen will. Und welche, das zu erkennen hat uns Lessing-Nathan in den Worten des Richters überaus leicht gemacht.

Wie jeder aufmerksame Leser der Boccaccioschen Erzählung schnell erkannt hat, ist die Geschichte von vornherein durch eine kleine feine Veränderung von Lessing auf ein viel höheres Niveau

gehoben. So eng sich nämlich Lessing in der ersten Hälfte seiner Parabel an die Vorlage anschließt, manchmal bis auf den Wortlaut, so hat sein Ring vor dem der Vorlage eins voraus: er „hatte die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trug". Diese Erfindung Lessings wird ihm nun Grundlage und Ausgang für die ganze zweite Hälfte der Parabel, die er frei hinzugedichtet hat.

Besitzt nämlich der echte Ring wirklich jene Eigenschaft, so kann er nicht unerkennbar bleiben. Oder vielmehr, er offenbart seine Kraft nur so lange nicht, als sein Inhaber ihn nicht recht zu tragen weiß, nicht mit der Zuversicht, nicht mit dem Eifer, der dem kostbaren Besitz gebührt und der erst seine Kraft weckt, vor Gott und Menschen angenehm zu machen. Die Sache liegt also für den Richter ganz einfach: er rät den streitenden Parteien, sich an die moralische Aufgabe zu machen, die der Ring ihnen stellt. In redlichem Wetteifer sollen sie den Beweis der „Beliebtheit" führen, an Gnade zunehmen bei Gott und den Menschen. Dann wird dem Sohne, der es darin am weitesten gebracht hat, zugesprochen werden, daß er den echten Ring hat. Von wem? Von einem Richter, der nach Tausenden von Jahren auf dem Stuhle sitzt. Also von wem? Von der Geschichte. — Es ist sehr erheiternd, daß derselbe Lessing, der zuvor von der „Geschichte" so verächtlich redet, uns diese Antwort an die Hand giebt. Natürlich ohne daß er sie etwa bewußt allegorisierend in seine Parabel hineingeheimnißt hätte, was auch wir keineswegs thun wollen.

Was nun diese zweite Hälfte von Lessings Parabel uns sagt, nehmen wir ohne Vorbehalt an. Mit diesem Zusatz wird uns sogar die Moral der ersten Hälfte erträglich. Nämlich so:

Der Weg, vermittelst vergleichender Religionsforschung zu einem Urteil über die geschichtlichen Religionen zu kommen, ist

weit und beschwerlich. Wenige nur können ihn selber gehen, und wenn auch von aller wissenschaftlichen Arbeit schließlich etwas als sogenanntes Ergebnis in die allgemeine Bildung überzugehen pflegt, so ist doch die treibende und wegweisende Kraft solcher Errungenschaften für den Einzelnen nicht groß. Endlich wird die Wissenschaft selber es immer nur zu einer relativen, verhältnismäßigen Wertschätzung einer Religion vor der anderen bringen können.

Geben wir also der Kürze halber und angesichts der praktischen Lage die Lehre der ersten Parabelhälfte zu: die rechte Religion ist unter den verschiedenen, die auf Offenbarung Anspruch erheben, wissenschaftlich, theoretisch fast unerweislich. Es bleibt dann aber unter allen Umständen ein anderer Weg, dennoch die wahre und beste Religion aus ihnen herauszufinden. Es ist der Weg des Wetteifers in der moralischen Bethätigung eines Jeden in seiner Religion. Diesen Weg kann der Schlichteste gehen wie der Vornehmste, der Ungelehrte wie der Gelehrte. Es ist zugleich der Weg, auf dem die Verschiedenheit der Religionen und Konfessionen, oft genug ein Fluch für die Menschheit, zum Segen wird. Ausgekämpft muß der Unterschied werden. Denn es giebt schließlich doch nur Eine Wahrheit, nur Einen Gott. Die Zumutung, daß alle die geistigen und sittlichen Unterschiede für Nichts geachtet werden sollen, daß alle Religionen sich in Einen Brei auflösen sollen unter dem Druck einer tyrannischen Toleranz, ist entweder Thorheit oder Tücke. Denn nur das Unterschiedene, Charakteristische, Konkrete ist das Gesunde und Lebendige. Aber wie der Kampf ausgefochten werden und zu einer unversieglichen Quelle der Tugend, Schönheit und Wohlfahrt werden muß, das hat Lessing in dem, was er zu der alten Parabel von den drei Ringen neu hinzugethan hat, unübertrefflich gezeigt. Niemand darf da im Namen der wahren Religion protestieren und ihn von seiner Kanzel herabziehen

wollen; nicht laut genug kann seine Predigt auch in den heutigen Streit der Religionen hinein ertönen:

Es eifre jeder seiner unbestochnen
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch Jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hilf!

Und nicht anders kann der Streit ausgefochten werden auch zwischen den Religionen und einer edlen, ernsten Religionslosigkeit.

Gleichzeitig erscheint von demselben Verfasser im Verlag der J. Ricker'schen Buchhandlung in Gießen:

Religion und Moral

Streitsätze für Theologen

(Vorträge der Theologischen Konferenz in Gießen XIII. Folge)